الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة

كلية: أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية

قسم : العقيدة و مقارنة الأديان

تخصص: فلسفة العلوم

رقم التسجيل.....

الرقم التسلسلي.....

فلسفة التحيز عند عبد الوهاب المسيري

"العلوم الطبيعية نموذجا"

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في فلسفة العلوم

إعداد الطالبة:

ليندة صياد

إشراف الدكتور:

عمار طسطاس

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الصفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
أ.د عبد القادر بخوش	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. عمار طسطاس	مشرفا و مقررا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
د. مرزوق العمري	عضوا	أستاذ محاضر	جـامعة باتنـة
د. عبد الوهاب فرحات	عضوا	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السنة الجامعية : 1431 – 1432هـ / 2010 – 2011 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ
وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ
لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓ ۖ إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾

[الأحقاف : الآية 15]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر و تقدير

الشكر و الحمد لله أولا الذي يسر لي سبل إنجاز هذا العمل.

ثم بعدها أتقدم بخالص الشكر و الامتنان إلى كل من ساعدني و لم يبخل علي بـمعارفه و كتـبـه و توجيهاته، و أخص بالذكر الأستاذ المشرف الدكتور عمار طسطاس الذي أعانني على تقويم ما نقص في مضمون البحث و شكله، و الدكتور صالح نعمان الذي وجدت عنده إجابات شافية لتساؤلات كثيرة طرحتها، كما لا أنسى مساعدة باقي أساتذة قسم العقيدة و مقارنة الأديان و هم د/ مصطفى وينتن، د/ كمال جحيش، و د/ عبد الوهاب فرحات.

و في الأخير أعمم الشكر و الثناء إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد لإتمام هذا البحث و ساندني و لو بالدعاء.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــداء

أهدي ثمرة جهدي :

إلى الوالدين الكريمين، إلى أمي التي ضحت من أجل راحتي و كانت سندي المعنوي طيلة مشواري الدراسي و خاصة عند إعداد هذه المذكرة. و إلى أبي الذي لم يبخل علي بنصائحه و توجيهاته الثمينة.

إلى ولدي مروان و إخوتي و أخواتي و أبنائهم و كل عائلتي و إلى من تحملت معي أعباء و صعوبات كتابة هذه المذكرة و إخراجها، صديقتي وسيلة ، و إلى كافة صديقاتي.

إلى كل عقل يسعى إلى العلم و المعرفة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة:

إن ما حققته الحضارة الغربية في هذا العصر من سيادة و تفوق علمي و تكنولوجي، يعزى إلى الاكتشافات المتعددة و التطبيقات العلمية، خاصة بعد تطبيق المنهج التجريبي على الظواهر المختلفة سواء أكانت مادية أو إنسانية. و قد ترتب على ذلك الثقة الكبيرة بالعلم و نظرياته، و خاصة العلوم الطبيعية. و هي علوم تدرس الظواهر الجزئية للكون و الحياة، بمعنى أنها تتناول معطيات الواقع المادي سواء أكان ذلك في مجال العلوم الفيزيائية و الكيميائية أو العلوم البيولوجية، متخذة التجربة و الاستقراء منهجا لها. و تقوم برصد الواقع باعتباره كما و أرقاما، و الإنسان من منظورها ليس إلا شيئا ثابتا. و من أجل ضمان دقة النتائج، و قابليتها لأن تكون عالمية و محل اتفاق بين جميع العلماء، اشترط أن يكون الباحث موضوعيا و غير متحيز.

و الموضوعية هي الاستقلالية التامة عن الذات الباحثة و ما تحمله من ميول و أهواء و معتقدات، لهذا كان الموضوعي في مقابل المتحيز.لأن التحيز يعبر عن القيم و المعتقدات التي تحدد مجال الرؤية و مسار البحث، و تقدر مسبقا كثيرا من النتائج. و هذا المدلول جعل البعض يعتقد أن التحيز صفة سلبية لأنه ضد الموضوعية. و لما كان التفوق العلمي ينسب في الغالب إلى المجتمعات الغربية التي تدعي الموضوعية و الحياد، و تدعو إلى وحدة العلوم، أصبحت الدراسات و الأبحاث العلمية في العالم العربي متأثرة بالنماذج الغربية التي تم استيرادها و زرعها في وسط يختلف عن الوسط الغربي، من غير إدراك للنموذج الكامن فيها أو السياق الحضاري الذي نشأت فيه.

و لهذه الأسباب قام بعض المفكرين العرب بنقد المناهج الغربية انطلاقا من الرؤية التوحيدية الإسلامية. و من بين هؤلاء يبرز باحث و مفكر كان أكثر وعيا و إدراكا بضرورة التجديد و الاجتهاد، و هو المفكر المصري "**عبد الوهاب المسيري**" المعروف بإسهاماته البارزة في ميادين الفكر و الفلسفة و الأدب و السياسة. فهو منتج للموسوعات و هذه السمة هي التي دفعته إلى العمل الموسوعي المتميز و المتمثل في" إشكالية التحيز". حيث كشف من خلالها عن حقيقة التحيز و أشكاله المختلفة، و من أهمها التحيز للنماذج الغربية خاصة في مجال المنهج العلمي المطبق في العلوم الطبيعية.

ضبط الإشكالية:

ما هي فلسفة التحيز عند عبد الوهاب المسيري ؟

هل التحيز خاصية سلبية في البحث العلمي لارتباطه بالإنسان و خصوصيته، في حين ترتكز المعرفة العلمية على الموضوعية و الحياد ؟

و ما مدى تجسيد الموضوعية في العلوم الطبيعية (الفيزياء و الطب) ؟ و هل كانت فعلا غير متحيزة ؟

أسباب اختيار الموضوع:

أما عن الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع فيمكن حصرها في أسباب ذاتية و أخرى موضوعية .

و تتمثل الأسباب الذاتية فيما يلي:

– الاهتمام بالمواضيع الفكرية و النقدية التي تعالج قضايا العصر بعد التطورات المذهلة التي عرفها العالم من الناحية العلمية و التكنولوجية، و من بينها إشكالية التحيز.

– منهج المسيري في تحليل المواضيع الإنسانية و الاجتماعية كان متميزا، حيث يعتبر النقد و التفكيك أدوات فعالة لتحديد مواطن الداء و تشخيصها ثم تقديم البديل بعد ذلك ؛لأنه يريد تجسيد مشروع حضاري قائم على أسس عقلانية و منطقية.

أما الأسباب الموضوعية فتتمثل في:

– مشكلة التبعية للنموذج الحضاري الغربي في المنهج العلمي، و من ثم يجب معرفة الآليات المنتهجة و التحيزات الكامنة في تلك المناهج. فقد يتبناها الباحث دون وعي بمضامينها الخفية التي قد تكشف عن وجود عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين العلمية.

– اعتماد المنهجية التقليدية على الأساليب الخطابية و العاطفية، التي تهدف في الغالب إلى إبراز عيوب و نقائص الحضارة الغربية، و الإشادة بإنجازات علوم المسلمين عبر التاريخ. إلا أن هذا الأسلوب يتناقض مع منهجية الخطاب المعاصر القائمة على الاستدلال العقلي و النقد و المقارنة. و هذا ما كان حاضرا في كتابات "عبد الوهاب المسيري".

– هيمنة النموذج الحضاري الغربي على المستوى المفاهيمي و السلوكي و كذلك على المستوى الاقتصادي. و يفسر هذا بافتقاد الثقة بالذات مما يضطرنا إلى استيراد المرجعية و النماذج من الآخر.

أهداف الموضوع:

– إدراك مفهوم التحيز من خلال تمييزه عن مفاهيم أخرى قد تشترك معه في بعض الخصائص مثل الذاتية، الإنسانية و الخصوصية. في مقابل الموضوعية ، الطبيعة و العالمية.

– تحليل قضايا العلم الطبيعي في ميدان الفيزياء و الطب، و تبيان الخلفية الفلسفية لكل منهما، إذ لا يمكننا فصل الأفكار عن إطارها الزماني و المكاني و الظروف التي أحاطتها.

– تبيان درجة التحيز في العلوم الطبيعية لأن مناهجها تضمنت مفاهيم مادية و إلحادية مناقضة لعقيدتنا و شخصيتنا الحضارية. و لهذا علينا أن نتجاوز السلبي منها، و نوسع من نطاقها الإيجابي.

– تكريس الفكر النقدي التحليلي الذي يتعمق في جوهر الأفكار، و لا يكتفي بظاهر القضايا العلمية، و منه نتمكن من إسقاط المصطلحات المتحيزة و تعويضها بمصطلحات أكثر حيادا و تفسيرية.

– العمل على إبراز المفارقات و التناقضات بين النموذج المعرفي الغربي و النموذج المعرفي الإسلامي حتى نحسن التعامل مع أنفسنا و مع واقعنا و مع الآخر بوعي و تبصر.

الدراسات السابقة:

إن الدراسات الأكاديمية المتعلقة بفكر " عبد الوهاب المسيري" و مشروعه الحضاري ليست كثيرة، و كذلك الأمر بالنسبة للتأليف حول فكره، لأن أعماله تدخل في إطار المشاريع المعاصرة التي لا تزال قيد الدراسة و النقد.

و من الدراسات الأكاديمية التي تناولت جانبا من فكره، مذكرة ماجستير بعنوان « منهج عبد الوهاب المسيري في نقد اليهودية » من خلال موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية للباحث "عبد القادر بوحلوفة". لكنني لم أعتمد عليها بشكل واسع لأن البحث كان مركزا على تحليل الظاهرة

اليهودية و الصهيونية من خلال تطبيق النموذج التفسيري الذي يمكن الدارس من الاقتراب من جوهرها. فلجأت إليها عندما تعرضت إلى المناهج المستخدمة في نقد اليهودية.

بالإضافة إلى مذكرة ماجستير أخرى بعنوان :« قيمة الإنسان بين المرجعية المادية الواحدية و المرجعية المتجاوزة » للباحث " ميلود رحماني". إلا أنني لم أجد فيها ما يرتبط بمشكلة التحيز بشكل مباشر. إذ تناولتُ موضوع الإنسان في المرجعية المادية و المرجعية المتجاوزة كعنصر فرعي و قد كانت مؤلفات المسيري كافية لتوضيح هذه المسألة .

كما نوقشت أول رسالة دكتوراه عن " عبد الوهاب المسيري" بجامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم اللغة الإنجليزية بعنوان « رسم الخريطة المعرفية للحداثة و ما بعد الحداثة : دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومان و عبد الوهاب المسيري» من تقديم الباحث "حجاج أحمد علي". لكن لم أتمكن من الإطلاع عليها.

أما بالنسبة لتأليف الكتب، هناك كتاب للدكتور "أحمد عبد الحليم عطية" بعنوان« في عالم عبد الوهاب المسيري » (في مجلدين) .

كتاب آخر بعنوان «عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية» من تأليف ممدوح الشيخ. و قد استعنت بهذا الكتاب في الفصل الأول عندما تعرضت إلى العوامل المؤثرة في فكر عبد الوهاب المسيري.

بالإضافة إلى الندوات و المؤتمرات المتعلقة بإشكالية التحيز (المؤتمرين الدوليين المنعقدين بالقاهرة، الأول سنة 1992، و الثاني سنة 2007) و المؤتمر الأخير طبعت أعماله في كتاب « عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه و نقاده».

الصعوبات:

لقد واجهتني صعوبات أثناء جمع المادة العلمية و تمثلت في غزارة المعارف بسبب كثرة مؤلفات المسيري، و توفرها على كم هائل من المعلومات خاصة في" موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية". مما دفعني إلى محاولة التركيز على ما هو جوهري و أساسي و تجنب ما هو ثانوي و لا يخدم البحث.

كما لجأت إلى البحث في عدة مراجع عن إشكالية التحيز و عن الأسس الفكرية التي انطلق منها المسيري، خاصة عند تناول التحيز في العلوم الطبيعية (الفيزياء و الطب)، لأنها لم تعرض بشكل مباشر في مؤلفات المسيري، لأنه أشرف على بحوث تناولت إشكالية التحيز في العلوم الطبيعية و الإنسانية و لم يدرسها بنفسه.

منهج الدراسة:

اتبعت في هذه الدراسة ثلاثة مناهج أساسية و هي:

1- المنهج التاريخي: اعتمدت عليه عند تحديد الأصول الفكرية و المرجعية الفلسفية لعبد الوهاب المسير ي ، و أيضا عند تحديد الجذور التاريخية لمصطلح النموذج المعرفي، و الخلفية الفلسفية للعلوم الفيزيائية و الطبية حتى نستخلص منها أسباب التحيز و نكشف عن مظاهره.

2- المنهج التحليلي: لتوضيح الآراء و المواقف الواردة في نصوص المسيري المتعلقة بإشكالية التحيز كذلك عند تحليل المصطلحات ذات الصلة بالتحيز مثل الطبيعي و الإنساني، الذاتي و الموضوعي، المحلي و العالمي.

3- المنهج النقدي: وظف بعد عرض الخلفية الفلسفية للمسيري و كذا عند التعرض للنموذج المعرفي و مميزات كل من علم الفيزياء و علم الطب بغرض إبراز بعض التحيزات الكامنة فيها، و الكشف عن مدى تجسيد مفهوم الموضوعية و الحياد واقعيا، أم يبقى مجرد ادعاء .

خطة البحث:

حتى نتمكن من الإجابة عن الإشكالية فضلت تقسيم البحث إلى ثلاثة فصول كالآتي :

الفصل الأول: تطرقت فيه إلى العوامل المؤثرة في فكر عبد الوهاب المسيري، و قد تضمن مبحثين.

الأول للتعريف بالمفكر عبر مراحل حياته المختلفة، و قد كان لها أثرا بالغا في تحديد مسار فكره.

الثاني جعلته لتحديد المصادر الفكرية و المعرفية التي تأثر بها المسيري، ثم قادته إلى وضع منهج قائم على النموذج التفسيري.

الفصل الثاني: و قد اشتمل على مبحثين، الأول مهدت فيه لإشكالية التحيز من خلال تحليل مفاهيم أساسية ذات علاقة بالتحيز. الثاني تعرضت فيه إلى تبلور إشكالية التحيز و خصصته لتحديد مفهوم التحيز، أنواعه ، و ميادينه.

الفصل الثالث: تضمن الجانب العملي و التطبيقي لمفهوم التحيز من خلال دراسة نموذجين في العلوم الطبيعية، و هما علم الفيزياء و علم الطب.

و قسم إلى ثلاثة مباحث، في المبحث الأول تعرضت إلى مفهوم العلوم الطبيعية ثم بينت الأسس الفلسفية التي قامت عليها، و الدور الذي لعبته في وضع قواعد منهجية تتناسب مع طبيعة الموضوع. أما في المبحث الثاني تناولت التحيز في علم الفيزياء من خلال تحديد علاقة هذا العلم بالمادة، ثم تحديد مميزات كل من الفيزياء الكلاسيكية و الفيزياء الحديثة، ليسهل استخلاص مظاهر التحيز في كليهما.

و المبحث الثالث تعرضت فيه إلى التحيز في علم الطب و بدأت بتحديد مميزاته. و بما أن محور التطبيقات الطبية هو الإنسان تطرقت إلى تطور نظرة علم الطب إليه، ثم انتهيت إلى تحديد مظاهر التحيز في الطب.

و قد ختمت كل فصل بمجموعة من النتائج و هي إجابة عن الإشكال الذي يطرحه كل فصل، لأخلص في النهاية إلى خاتمة كانت بمثابة حوصلة لأهم نتائج الفصول، بالإضافة إلى بعض التوصيات المقترحة.

الفصل الأول

العوامل المؤثرة في فكر عبد الوهاب المسيري

المبحث الأول: التعريف بعبد الوهاب المسيري

المطلب الأول: المولد و النشأة

المطلب الثاني: المسيرة التعليمية و المهنية

المبحث الثاني : الأسس المعرفية و الخلفية الفلسفية للمسيري

المطلب الأول: مرحلة المراجعة الفكرية

المطلب الثاني: الأسس النظرية لفكره

المطلب الثالث: منهجه التحليلي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: التعريف بعبد الوهاب المسيري

يعتبر عبد الوهاب المسيري من المنظرين المبدعين المتميزين، ليس بسبب شمولية اهتماماته المعرفية في مجالات الأدب و النقد وفلسفة التاريخ، و العمل الموسوعي والترجمة فقط، و لكن أيضا بالنظر إلى أصالته الإبداعية في مجال المنهج و التحليل و التفرد بالمصطلحات و المفاهيم،و كل هذا بسبب إيمانه بتعدد أبعاد مشروع البناء الحضاري. [1]

إلا أن هذا التميز لم يكن وليد الصدفة، بل توجد إرهاصات وعوامل متنوعة ساهمت في إيجاد هذه الشخصية المتألقة.وحتى نتمكن من إدراك ووعي الظروف والمصادر التي أدت إلى إثراء فكره، والإلمام بهذه المؤثرات ينبغي بداية التعرف على حياة عبد الوهاب المسيري الفردية و **الاجتماعية.**

إن المتمعن في حياة المسيري الفكرية سوف يدرك أنها لم تكن منفصلة عن عناصر تكوينه وهي البذور و الجذور التي ترتبط بمسقط رأسه- **دمنهور**- والتي ساهمت بقسط وافر في نضج الأفكار **وترابطها فأنتجت الثمار.** لهذا فلا يمكننا فهم فكر المسيري إلا بالعودة إلى أصول مسيرته الفكرية.

وفي هذا الإطار يقول: « و من هذا المنظور تصبح أحداث حياتي لا أهمية لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري ».[2]

ولهذا فخير من يتحدث عن المسيري هو المسيري نفسه، في كتابه رحلتي الفكرية "في البذور **والجذور والثمر**" - سيرة غير ذاتية غير موضوعية - فهو يصفها بالسيرة " غير الذاتية " **لأنها** ليست مجرد سيرة تضم تفاصيل حياة فرد، بل هي سيرة مفكر عربي مسلم، إلا أنها في الوقت نفسه "سيرة غير موضوعية " لأنها تضمنت حقائق خاصة بفرد متعين له أبعاده الخاصة جدا[3].

---

[1] عبد السلام محمد طويل: "الرؤية الحضارية في الفكر المسيري" في عالم عبد الوهاب المسيري: أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق القاهرة، ط1، 2004 ، مج1، ص 109.

[2] عبد الوهاب المسيري: "رحلتي الفكرية" في البذور و الجذور و الثمر (سيرة غير ذاتية غير موضوعية) دار الشروق، القاهرة، ط3 ،2008 ، ص 12.

[3] هبة رؤوف عزت: العقل العربي عندما يكون موسوعيا " المسيري مفكرا شاملا " ، في عالم عبد الوهاب المسيري ، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق القاهرة، ط1 ، 2004، مج1، ص 30.

المطلب الأول: المولد و النشأة

هو عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عز المسيري ولد في مدينة دمنهور عاصمة محافظة البحيرة- وهي مدينة صغيرة في دلتا مصر- في 13 **شعبان** 1357**هـ الموافق لـ** 8 **أكتوبر** 1938.

و تعكس السيرة الذاتية للمسيري اهتمامه بالأصول التاريخية لمكان مولده« **دمنهور» و كذا شجرة** عائلته، وهذا يعني اهتمامه بقضية الهوية بمعنييها العام و الذاتي حيث يقول: « **قيل لنا إننا من الأشراف، أي من أهل البيت. وكان أحد** أعضاء العائلة يحتفظ بشجرة تبدأ فروعها من دمنهور في القرن العشرين و تنتهي عند مكة في أيام البعثة المحمدية. »[1]

يرى المسيري أن انشغاله بالتاريخ معناه ألاَ ينظر الإنسان إلى واقعه باعتباره البداية و النهاية؛ و إنما هو امتداد للماضي في الحاضر و من ثمَ التطلع إلى المستقبل؛ **لأن عالمنا مركب و ليس بسيطا،** يواجهه الإنسان من خلال ما يحمله من ذكريات وتقاليد و رموز و مدركات أي من خلال **إنسانيته.**[2]

لقد نشأ عبد الوهاب المسيري في أسرة ريفية ثرية أو ما اصطلح عليه « **البورجوازية الريفية»** لكنها لم تتأثر بمظاهر التغريب التي تجلت في « **البورجوازية الحضرية** » و الدليل على ذلك أنها بقيت تحتفظ بالقيم المصرية و العربية و الإسلامية ولم تهتم بالبحث عن الألقاب و الجاه.

و في ظل الأسرة البورجوازية عرف المسيري بمواقفه السياسية و بمشاركته في التظاهـرات **الاحتجاجية و** هو في المرحلة الابتدائية، حيث كانت مصر تعج بالحركات و الأحزاب السيـــاسية **و بمظاهر المقاومة للاحتلال الإنجليزي.**

و استمر هذا النشاط معه و هو في المرحلة الثانوية من خلال كتابة المجلات، سواء أكانت حائطية أو مطبوعة.[3]

قضى المسيري طفولته في إطار **الأسرة الممتدَة مَا مكنه** من التفاعل **مع شخصيات متنوعة، فقد كان زوج أخته الأستاذ عبد الوهاب مصطفى حلمي -أستاذ** اللغة العربية- **يشجعه على الاهتمام** بقضايا الفكر و الأدب، ويساعده على تحرير المجلة السنوية لثانوية دمنهور، و على إلقاء المحاضرات

---

(1) **ممدوح الشيخ**: عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط1، 2008،ص16.

(2) عبد الوهاب المسيري : رحلتي الفكرية ، ص22.

(3) **المصدر نفسه**: ص23.

العامة، الأمر الذي جعله يدرك مبكرا، مدى شساعة عالم الفكر و الثقافة مقارنة بعالم التجارة وجمع الثروة.

وكان خاله الأستاذ "إبراهيم حلبي" رجل سياسة، حيث انشغل بالعمل الحزبي وجعل مطبعته تحت تصرف حزب الوفد و الحركة الوطنية.[1]

وما يمكن ملاحظته هو أن المجتمع التقليدي و البيئة الأسرية التي تربى في كنفهما المسيري ساهما بقدر وافر في تعزيز ثقته بذاته وبالتالي تحقيق الاستقلالية و التميز. كما أدت تنقلاته من دمنهور إلى الإسكندرية ومن الإسكندرية إلى نيويورك إلى اكتشاف طبيعة المجتمعات و خصائصها، حيث انتقل من مجتمعات تقوم على التراحم و التعاون، إلى مجتمعات آخرى آسـاسها والتنـافس و الصراع، بمعنى الانتقال من مجتمعات أقل تعاقدية إلى مجتمعات أكثر تعاقدية، ويشكل هذا التناقض أهم المقولات في الخريطة الإدراكية للعالم.

المطلب الثاني: المسيرة التعليمية و المهنية

لقد عرضت مسيرته التعليمية و المهنية في كتابه "رحلتي الفكرية" حيث حددت مراحل حياته الزمنية. المراحل الأولى للدراسة كانت في دمنهور حيث تلقى بها تعليمه الابتدائي بدءا من سنة 1944 ثم تلاه التعليم الثانوي عند حصوله على التوجيهية سنة 1955، التحق بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، و بعد التخرج عين معيدا فيها سنة 1959. [2]

سافر إلى الولايات المتحدة سنة 1963 للالتحاق بجامعة كولومبيا Columbia University حيث حصل على الماجستير في الأدب الإنجليزي و المقارن سنة 1964 و عنوان الرسالة « أهمية ترجمة الشعر الرومانتيكي الإنجليزي إلى اللغة العربية ». ثم حصل عام 1969 على درجة الدكتوراه من جامعة رتجرز Rutgers University وكان عنوان أطروحته« الأعمال النقدية لوليام وردزورث و ولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي و الوجدان المعادي للتاريخ ». [3]

---

[1] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية،ص 53.

[2] المصدر نفسه ،ص16.

[3] مصطفى عبد الغني: المسيري مفكر بدرجة ناقد أدبي، مجلة أوراق فلسفية، مجلة غير دورية محكمة،مصر،ع 19، 2008 ص ص 418، 419.

عاد إلى مصر سنة 1969 للتدريس في قسم اللغة الانجليزية- **كلية البنات**- جامعة عين شمس، ثم عين **من سنة** 1971 إلى سنة 1975 خبيرا للشؤون الصهيونية **بمركز** الدراسات السياسية والإستراتيجية **بالأهرام.**

وفي سنة 1975 رجع إلى الولايات المتحدة و عمل مستشارا ثقافيا للوفد **الدائم لجامعة الدول** العربية **لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك.** عاد إلى مصر سنة 1990 (بعد انتقاله إلى الرياض والكويت **للتدريس**)وقدم استقالته إلى الجامعة حتى يتفرغ لكتابة الموسوعة.[1]

انضم إلى حركة التغيير المصرية المشهورة بحركة " **كفاية** " **عند تأسيسها عام** 2005 ثم أصبح رئيسا لها **عام** 2007 حتى وفاته.

توفي المسيري فجر يوم الخميس 29 جمادى الآخرة سنة1429 **هـ الموافق لـ** 3 **جويلية** 2008 م **بمستشفى فلسطين** بالقاهرة **عن عمر** يناهز السبعين **عاما، بعد صراع طويـــل مع مرض السرطان،** و دفن الفقيد في دمنهور مسقط رأسه.[2]

لم تكن أهداف المسيري محصورة في التحصيل العلمي و الأكاديمي، بل تعدت إلى أبعد من ذلك، فقد كان يطمح إلى إنجاز مشروع فكري نهضوي، و لهذا يجب علينا بداية الوقوف على أهم المؤثرات التي أدت إلى تحولاته الفكرية من خلال الإجابة على التساؤلات الاتية :

ما هي الأسباب التي تحكمت في انتقاله من بساطة المادية إلى رحابة الإنسانية و الإيمان؟

و ما هي مصادر ومنطلقات فكره؟

---

[1] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 17.

[2] **مدوح الشيخ:** عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية،ص 32.

المبحث الثاني: الأسس المعرفية والخلفية الفلسفية للمسيري

إن الإسهامات الفكرية لأي عالم أو مفكر، لم تكن وليدة العدم أو الفراغ، بل هي نتاج إرهاصات و مصادر فكرية سابقة، و الإلمام بها يساعد على فهم و استيعاب البناء الفكري، المستمد من الإطار المرجعي و المنطلقات الفلسفية أو العلمية.

و يعتبر الدكتور عبد الوهاب المسيري من المفكرين الذين عرفوا تحولات فكرية، و رحلة من القلق الفكري قادته إلى البحث عن إجابات لتساؤلات لم يكن في إمكانية القناعات السابقة الإجابة عليها. و كانت البداية مع أزمة الشك التي هزت إيمانه البسيط في سن مبكرة (و هو في السادسة عشرة من عمره) و هي بمثابة الدافع إلى التأمل الفلسفي و طرح الأسئلة حول أصل العالم، و مصدر الشر والحكمة من وجوده. وكان لدراسته الفلسفة لأول مرة علاقة بطرح تلك التساؤلات. من هنا انطلقت رحلة البحث عن الجواب الشافي المؤسس على الأدلة العقلية والمنطقية.[1]

المطلب الأول: مرحلة المراجعة الفكرية

بدأت عملية المراجعة الفكرية عندما انضم المسيري لجماعة الإخوان المسلمين في مرحلة مبكرة من حياته، لكنه لم يجد ضالته بينهم و لماَ تعمقت أسئلته الفكرية و السياسية، توجَه نحو الماركسية و أصبح عضوا في الحزب الشيوعي الموحَد.[2]

إن انجذاب المسيري للماركسية الإنسانية راجع إلى أصوله الدينية الإسلامية و تجربته مع المجتمع التقليدي في الطفولة و الصبا. هذه الأصول أنتجت نموذجا كامنا في وجدانه لا يعتبر الإنسان كائنا تحكمه قوانين المادة البسيطة - لتميزه عن عالم الأشياء و عالم الحيوان- بل هو كائن مركب قادر على تجاوز ذاته الطبيعية و ظروفه الاجتماعية و التاريخية.[3]

كما أن النزعة الماركسية -الإنسانية- تعتبر الإنسان مركز الكون، لكنه يختلف عن عالم الطبيعة. و للتاريخ في نظر الماركسيين أهمية و دور في تحديد مواقف الأفراد، و بالتالي فهو موجه نحو أهداف و غايات، مما يجعلها ترفض الظلم و الاستغلال و تسعى لتحقيق العدالة.

---

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 136.

(2) مدوح الشيخ: عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، ص 41.

(3) المرجع نفسه: ص ص 45، 46.

و هذه المبادئ الإنسانية توافقت مع رؤية المسيري الفكرية باعتبارها جوانب إيجابية في تجربته الماركسية، و الأهم من ذلك أنها ترفض الجمود و الخضوع و تعمل على تجاوز الواقع، و عدم الانقياد له بشكل مطلق، و هذا ما ساهم في تعميق البعد النقدي لديه.[1]

لقد لاحظ المسيري أثناء إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية **مفارقة هزت مقولاته المرجعية،** و وجد صعوبة في استيعابها ضمن النموذج التفسيري الحاكم، و تمثلت في أن كل أصدقائه إما من **أصل** كاثوليكي أو يهودي، لكنه تعلم في مرحلة **التكوين الماركسي ان الدين جزء من بناء فوقي** و بالتالي ليس له أهمية. و في هذا السياق يقول: « تعلمت في الدروس الماركسية التي لُقنتها، أن الدين إن هو إلا أفيون الشعوب، و جزء من بناء فوقي يمكن رده للبناء التحتي. **و من هنا، فإنه لا يصلح أساسا صلبا للتصنيف أو للإدراك فالأساس الحقيقي الوحيد للتصنيف -كما تعلمنا- هو الأساس الاقتصادي.**»[2] إلا أنه اكتشف بعد ذلك أن الدين ليس مجرد قشرة **أو غطاء خارجي،** و إنما هو جزء من الكيان و الهوية، و هو ذاته السبب الذي فسر به انجذابه للكاثوليك، حيث تشجع عقيدتهم على الانتماء للجماعة و الإحساس بالآخر.

و ما زاد في تعميق شكوكه كذلك هو غموض العلاقة بين البناء الفوقي و البناء التحتي مما وسع الهوة التي تفصل بين الإنسان **المركب و واقعه المادي البسيط.** و لهذا توصل إلى أن النموذج المادي عاجز عن تفسير الإنسان في كليته، و أن عالم الأفكار - **الروح- هو الكفيل بذلك.**[3]

و بما أن الماركسية تعتبر المعيار المادي هو المعيار النهائي متمثلا في وسائل الإنتاج و صراع الطبقات **و أن** القوى الفاعلة التي ستغير التاريخ هم العمال **و الفلاحون؛ اتسمت رؤية المسيري** للفكر **و الأدب بالمادية و الاختزالية.** [4]

و من أجل إيجاد تفسير لما ذهبت إليه الماركسية بجعلها البناء التحتي هو البناء المادي، وأن **البناء الفوقي هو** الأفكار، و أن البنية التحتية هي التي تنتج البنية الفوقية، عمل المسيري على إيجاد نموذج تفسيري آخر أكثر وضوحا،فدرس البنيوية لاعتقاده أن البنية هي النقطة التي يتقاطع فيها **الشكل بالمضمون** مما يجعل المضمون يتحول إلى شكل و الشكل إلى مضمون. لكن لم يجد المسيري

---

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 143.

(2) المصدر نفسه: ص 189.

(3) المصدر نفسه ص 190.

(4) المصدر نفسه: ص 142.

في هذه الدراسة الجواب المقنع خاصة بعد اكتشافه أن البنيوية معادية للإنسان، و أن مفهوم البنية في الفكر البنيوي، هو بمثابة مفهوم المادة عند ماركس.[1]

بالإضافة إلى أن البنية لا تعتمد على مرجع خارجي لتعليل التحولات التي تطرأ عليها بل تعمل على إغلاق هذا النظام حتى لا يؤدي إلى غيره من الأنظـمة. و معـنى ذلك أنها تجاهـلت التاريخ و فشلت في معالجة الظاهرة الزمنية.[2]

توصل المسيري فيما بعد إلى أن سبب هذه الهزة لأفكاره ومقولاته ذات المرجعية المادية هو تواجده بين نموذجين متعارضين أحدهما نظري، مادي، ومجرد، والآخر سلوكي أخلاقي ومتعيَن؛ فالنموذج الأول يرفض الثبات و الإطلاق و الأخلاق و القيم، لأن ذلك يتعارض مع رؤيته المادية الخالصة، أما الثاني فيتجاوز عالم المادة إلى ما ورائها، بمعنى الإيمان ببعـــض المطلقـــات الأخلاقية و الإنسانية. هذان النموذجان تحكما في وجدانه، إلا أن المادي كان ظاهرا و الإنساني كامنا. فالصراع بين الرؤية والممارسة دفعه إلى ضرورة اتخاذ موقف حاسم فاختار الإيمان بالمبادئ الأخلاقية و الإنسانية (الإسلامية) لأنها أكثر عمقا وتركيبا وتتناقض مع الرؤية المادية التي تشكل أساس الإلحاد.[3]

من العوامل التي ساعدت على تبلور فكرة التجاوز و ترسيخ النموذج المركب في وعيه الباطن، هو دراسته للأدب الإنجليزي عامة و الرومانتيكية بشكل خاص، فهذه الأخيرة تعبر عن قدرة الإنسان على تجاوز الواقع من غير أن يكون عبدا للمادية الطبيعية و مظاهرها السطحية؛ لأن اللغة قادرة على تخطي حدود الدال و الكلمة إلى تحليل المعاني و إبداع أفكار جديدة فيحدث التجاوز عن طريق المدلول.[4]

كما أن الحركة الرومانتيكية ظهرت كرد فعل على الفكر العقلاني المادي الذي ساد أوروبا في القرن الثامن عشر بعد ظهور البرجوازية و اقتصاديات السوق. و النموذج المادي يساوي بين العقل الإنساني و الطبيعة المادية، و يجعل للعقل وظيفة هامة، تتمثل في رصد الطبيعة لمعرفة أسرارها

---

(1) مدوح الشيخ: عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، ص 52.

(2) ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، سنة 2000، ص41.

(3) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية ، ص138.

(4) هبة رؤوف عزت: العقل العربي عندما يكون موسوعيا و إنسانيا " المسيري مفكرا شاملا "، في عالم عبد الوهاب المسيري ، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، مج 1، ص 23.

و قوانينها المتحكمة فيها من أجل تطبيقها على الإنسان. و هو ما يطلق عليه المسيري "العقلانية المادية"، حيث ارتبط العقل بالتجريب و انفصل عن القيمة الإنسانية و الأخلاقية.[1]

و العقل بهذا المعنى قادر على التفاعل مع الطبيعة/ المادة، بسبب ماديته، و بالتالي يمكنه انطلاقا منها تأسيس منظومات معرفية و أخلاقية و جمالية، تعمل على توجيه حياته، و فهم الماضي و الحاضر، و التخطيط للمستقبل. إذ يتعرف على الحقائق المادية فقط (ثمنها، حجمها، كثافتها) أي صفاتها المادية وحسب، ولكنه لا يعرف قيمتها؛ لأن مفهوم القيمة يتجاوز عالم المادة.[2]

توصل المسيري إلى هذه المفاهيم و الاستنتاجات عندما سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية من أجل الدراسة، فتعرف على الحداثة الغربية عن قرب، و عاين تحولاتها الجذرية خلال مرحلة الستينيات. وما لاحظه أن الحضارة الغربية الحديثة تمثل النموذج العقلاني المادي القائم على الاستهلاك و السعي الدائم لإشباع المتطلبات المادية دون الاهتمام بالنواحي الأخلاقية و الروحية، فتجاهلت بذلك ثنائية الإنسان (المادة و الروح).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص212.

(2) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية و النازية و نهاية التاريخ، دار الشروق القاهرة ط4، 2005، ص238.

المطلب الثاني: الأسس الفلسفية لفكره

تعرف عبد الوهاب المسيري على المذاهب الأدبية و التيارات الفلسفية المختلفة أثناء دراسته في الجامعات الأمريكية، و كذا بسبب انتمائه إلى اليسار الجديد في الستينيات و السبعينيات؛ مما سمح بتوسيع ثقافته عن الفكر الغربي، و تحليل إنجازات الثورة المعرفية المعاصرة، متمثلة في لسانيات تشومسكي، و سوسيولوجيا ماكس فيبر، و تفكيكية جاك دريدا، و حفريات ميشيل فوكو، بالإضافة إلى **نقدية مدرسة فرانكفورت، و فلسفة ما بعد الحداثة.**[1]

و بغية معرفة طبيعة هذه المؤثرات و مدى **انعكاسها على الإسهامات الفكرية و التحليلات النقدية** للمسيري، يجدر بنا الوقوف على أهم خصائص و مميزات هذه المصادر الفكرية.

نعوم تشومسكي [*] NAOM CHOMSKY (1928 –) **أحد رواد علماء اللغة المعاصرين،** ساهم في تطوير اللسانيات و الحقول المعرفية المتصلة بها. **فهو مؤسس** « النظرية التحويلية في النحو» (Transformational theory of grammar) .

و في إطار هذه النظرية يميز تشومسكي بين مبدأين هما: **" القدرة اللغوية" و " الأداء اللغوي" لدى الإنسان.** " الأداء هو طريقة كتابة جملة بسيطة أو مركبة على مستوى الحديث الجاري ...**أما** المقصود بالقدرة، فهو أنه مادام الأداء يتضمن قواعد لم يتلقاها الإنسان من قبل، يمكن افتراض أن الإنسان يمتلك بفطرته عدة قواعد صورية أولية يثيرها من كمونها ما **اكتسبه و تعلمه من قواعد النحو و تركيب الجمل الصحيحة".**[2]

و من خلال معاني الأداء و المقدرة اللغوية **يمكن الكشف عن مستويين لدراسة الجمل.**

المستوى الأول: هو التركيب السطحي أو الظاهري للجملة و يمثل الأداء اللغوي.

المستوى الثاني: هو التركيب العميق أو الباطني و يمثل المقدرة القبلية .[3]

---

(1) أحمد عبد الحليم عطية: المسيري و الفلسفة، "في عالم عبد الوهاب المسيري"،تحرير أحمد عبد الحليم عطية، ص 62.

(*) **نعوم تشومسكي:** عالم لغوي أمريكي، ولد سنة 1928 ، جمع بين البحث العلمي الألسني و بين الطرح الفلسفي للكثير من القضايا الفلسفية و اللغوية بالإضافة إلى اهتمامه بقضايا السياسة، من مؤلفاته: التراكيب النحوية 1957، **اللغة و العقل** 1968، اللغة و مشكلات المعرفة 1990.

(2) محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1،2003.ص 141.

(3) **المرجع نفسه** : ص 142.

و من خلال هذا التقسيم يريد تشومسكي إبراز الوظيفة الإبداعية للغة، و التي ترتبط بالدرجة الأولى بذات المتكلم التي تخترع لغتها من أجل التعبير عن نفسها- و هذا بعد إدراكنا أن الطفل يمتلك قدرات فطرية تعينه على تقبل المعلومات اللغوية-

و قد أدت هذه النتائج إلى تطوير اهتمامات علم اللغة حيث أصبح يهتم بدراسة طبيعة العقل البشري، لكن من غير فصل تلك الدراسة عن علم النفس و الفلسفة.[1] كما اعتبرت ثورة على النحو التقليدي و اللغويات البنيوية، إذ لم يتمكنا من تفسير الكيفية التي يوظف بها القارئ القواعد اللغوية بغرض تشكيل معرفة يستخدمها فيما بعد لتركيب تعابير جديدة، و أيضا لم يهتما بطبيعة هذه المعرفة و عناصرها، لأنهما ركزا على الوصف دون التفسير. و لهذه الأسباب عمل تشومسكي على تجاوزهما- النحو التقليدي و البنيوي- بإقامة السنية توليدية تحويلية[2].

لقد تأثر المسيري بثورة تشومسكي التوليدية؛ لأنها وافقت بعض مبادئه الفكرية، فبعد قيامه بتحليل فكره اللغوي و الفلسفي، عرف أن تشومسكي ينطلق من ثنائية الإنسان و الطبيعة، و يميز بينهما، على أساس أن العقل الإنساني مصدر العلاقات والملكات و الأفكار الكامنة فيه، و كذا مصدر إبداعاته و حريته و مقدرته اللغوية. وبالتالي لا تتحكم فيه المعطيات الحسية و مؤثرات البيئة المادية؛ لأن دورها ثانوي.[3]

لكن حدث و أن زار تشومسكي القاهرة، فدار بينه و بين المسيري نقاشا ترتبت عنه نتائج غير متوقعة،تمثلت في اكتشاف المسيري مفارقات في نسق تشومسكي المعرفي مما جعله يصوَب أحكامه السابقة، و يعيد النظر فيها لفهم مضمونها الحقيقي. و من ذلك أن البنى العقلية الكامنة من طبيعة مادية، بيولوجية -و حتى اللغة و العقائد من إنتاج العقل المادي- أما الكمون فيعبر عن برمجة فيزيائية داخل الجينات، تتناقلها الأجيال بشكل آلي وفق مبدأ الحتمية، مما يسمح بالتنبؤ بسلوك الإنسان و من ثم التحكم فيه.[4]

---

(1) الزواوي بغورة: الفلسفة و اللغة، دار الطليعة، بيروت ط1 2005، ص141.

(2) نعوم تشومسكي: معرفة اللغة، ترجمة محي الدين حميدي،دار الزهراء للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعودية ط1 2002، ص44.

(3) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية ،ص ص 357، 358

(4) المصدر نفسه: ص 361.

أما عن ماكس فيبر[*] Max Weber (1864-1920) فقد اهتم بتشريح و تحليل طبيعة العلاقات الاجتماعية في الحضارة الغربية، إلا أنه لم يكن عالم اجتماع و اقتصاد فقط، بل تميز بشمولية اهتماماته المعرفية في ميادين مختلفة، سياسية، دينية ،قانونية و تاريخية، و لكنه لم يؤسس مدرسة مثل المدرسة الماركسية أو الكونتية أو الدوركايمية.[1]

لقد حاول فيبر فهم طبيعة التغير الاجتماعي في الحضارة الغربية من خلال التركيز على الفعل الاجتماعي و ليس على البنية الاجتماعية - كما اعتقد دوركايم و ماركس- لهذا على عالم الاجتماع - في نظر فيبر- تقديم تفسير للأفعال الاجتماعية، حتى يتم فهم المعاني الكامنة فيها، مع ضرورة ربطها بسياقها التاريخي و الثقافي الذي يعبر عن الآراء و القيم و المعتقدات، هذه الأخيرة من شأنها المساهمة في التحولات الاجتماعية.

و يرفض "فيبر" فكرة المماثلة بين مناهج كل من العلوم الطبيعية و العلوم الاجتماعية لأن الظواهر الطبيعية يمكن التعرف عليها من خلال مظاهرها الخارجية بينما الظواهر الاجتماعية تقع ضمن إطار مختلف، فهي تخفي معاني داخلية و عناصر ذاتية مصدرها الدوافع و المقاصد التي تتحكم في السلوك، و معرفة العلاقات المتبادلة بين الناس، هي التي تطلعنا على ما وراء العلاقات السببية و الوظيفية [2].

اهتم "فيبر" بقضايا الدين و القيم، فمن خلال مؤلفه "الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية " حاول إبراز التأثير المتبادل بين الشروط الاقتصادية و الاجتماعية من جهة، و الأفكار و المعتقدات الدينية من جهة أخرى، فتوصل إلى معارضة النظرية الماركسية و إبطال مسلماتها، لأنها تؤكد على دور العامل المادي الاقتصادي فحسب في دفع حركة المجتمع، و تطوره إلى أشكال جديدة،و تقلل من دور الافعال الاجتماعية.

(*) ماكس فيبر: (Max Weber) فيلسوف اجتماعي و اقتصادي و سياسي ألماني ولد بمدينة أرفورتErfurt اشتغل والده بالسياسة ، و تخصص فيبر في جامعة برلين في القانون، من مؤلفاته: دراسة في نظرية العلم، الأخلاق البروتستانتية و روح الرأسمالية، الاقتصاد و المجتمع، علم الاجتماع الديني(عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط$_1$ ، 1984، ج$_2$ ، ص 215).

(1) علي سالم: قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر، مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، ع41 1986، ص 81.

(2) خالد حامد: المدخل إلى علم الاجتماع ، جسور للنشر و التوزيع، الجزائر،ط$_1$،2008، ص ص 88 ، 89.

و لهذا يرى "فيبر" أن دراسة نشأة الرأسمالية ليست متوقفة على العوامل الاقتصادية فقط، بل يجب الاهتمام بتصورات الناس عن العالم الذي يعيشون فيه، و واجباتهم اتجاهه.[1]

إن من آهم المفاهيم في كتابات "ماكس فيبر" و التي كانت محل اهتمام كبير من طرف المسيري -لمدى مساهمتها في فهم طبيعة المجتمع الغربي الصناعي- هو ظهور أساليب التفكير العقلاني و الترشيد التي تسعى إلى تنظيم الحياة الاجتماعية و الاقتصادية ، وفق معايير و ضوابط مدروسة، بعيدة عن الارتجال و الأساليب التقليدية ، بالإضافة إلى نظرته الكلية إلى الواقع الإنساني، و اهتمامه بتداخل العناصر المكونة للظاهرة الإنسانية في أبعادها الاجتماعية، الاقتصادية و السياسية، في ظل تطور العلوم و التكنولوجيا و سيطرة المؤسسات الرأسمالية. [2]

يحدد المسيري معاني مصطلح الترشيد من خلال إبراز جذوره اللغوية، فيقول: " **كلمة ترشيد" مأخوذة من كلمة** " رشد" بمعنى " **عقل" أو "عرف طريق الرشاد و الاستقامة** " **و** " رشده" بمعنى "هداه إلى هذا الطريق "**و هنا فعل** " **راشيوناليز** rationalize بمعنى " **يرشد" أو** " **يعقلن**". [3]

و لهذا يعتمد المسيري على فكرة الترشيد في نقده للحضارة الغربية حيث توصل إلى أن الترشيد **المادي** (الأداتي) **المتحرر من القيم الأخلاقية و المبادئ** الإنسانية و يسعى إلى تحقيق أهداف حسب **الرغبة و المصلحة**، يجعل الطبيعة المادية هي المرجعية و المركز، **فتنفصل النزعة التجريبية و مركزها المادة، عن النزعة العقلية الإنسانية ومركزها الإنسان، بشكل تام**. فيحقق العلم الغربي نجاحا كبيرا، بسبب ابتعاده عن قيم الإنسان وغاياته، و تركيزه على الموضوع، حتى يصل إلى أعلى درجات **الموضوعية و الحياد، و حينئذ يصبح العلم مصدرا لقيم الإنسان و سعادته، لأنه سيحل مشاكله المختلفة** (المادية و غير المادية)، **و يبين له سبل التحكم في** الطبيعة و تسخيرها لصالحه.[4]

---

(1) السيد الحسيني: نحو نظرية اجتماعية نقدية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1985 ، ص 80.

(2) عبد الوهاب المسيري : **دراسات معرفية** في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص137.

(3) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط1 2009، مج 2، ص 9.

(4) **المصدر نفسه**: ص 12.

و من الفلاسفة الذين اعتبرهم المسيري حلقة وصل لفلسفة "نيتشه" Neitzche (1844-1900) القائمة على القوة والذي يعد من كبار ممارسي التفكيك "ميشال فوكو" [*] (Michel Foucault) (1926-1984).

فقد اختار منهج الحفريات [**]Archéologie الذي يقوم على وصف قواعد تشكل الخطاب - القواعد هي الخلفية النظرية و الحقل الذي يتأسس عليه الخطاب من موضوعات و مفاهيم- و هو لا ينفي اللغة و المنطق و الفكر، و إنما يشكك في وجود ذات متعالية و مطلقة تكون هي المرجعية التي تأسست عليها قواعد الخطاب.[1]

و الحفريات تنفصل عن تاريخ الأفكار ، لأنها تسعى إلى البحث عن الأنظمة التي شكلت المعرفة، وكيف ظهرت الأفكار و تكونت العلوم، و أسباب ظهور بعض التجارب و اختفائها بعد ذلك. لهذا فهي تعيد بناء الماضي على مستوى الخطاب، و لا تهمها الوثيقة و تأويلاتها لتحديد مدى صدقها أو كذبها. و الهدف الأساسي من تلك العملية هو تجاوز الميتافيزيقا، لأنها تهتم بالتاريخ و تسلسل أحداثه و تواصلها، و تخضع لمنطق الوحدة، و تهدف إلى اكتشاف الأصل و الماهية.[2]

و من الدراسات التي عالج من خلالها "فوكو" الظواهر الاجتماعية السياسية الناتجة عن نظام معرفي معين، موضوع الإنسان، و قد كان هذا الأخير ركيزة مشروع الحداثة، لأن الثقافة الغربية في تلك الفترة اهتمت بالإله و العالم و قوانين المكان ، و بحثت عن مكانة الإنسان في الكون فتوصلت إلى أنه أساس المعارف ، و منه تستمد إمكانيات وجودها ، و دفعه حبه للاكتشاف لدراسة ذاته، فنشأت العلوم الإنسانية. لكن فيما بعد تكتشف أركيولوجيا "فوكو" أنه بمجرد تغير النسق المعرفي ، و انتهاء صلاحية استعماله ، لم يعد للإنسان قيمة تذكر ، لهذا يؤكد على أطروحة

---

[*] ميشال فوكو(Michel Foucault) : ولد بمدينة Poitiers عام 1926 و توفي بباريس عام 1984 فيلسوف فرنسي في بداية الخمسينات انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي،و التزم بالماركسية كسياسة و كفكر. من مؤلفاته: المرض العقلي وعلم النفس ، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ، الكلمات و الأشياء (كميل الحاج الموسوعة الميسرةفي الفكر الفلسفي و الاجتماعي مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت، ط1 ، 2000،ص 428)

[**] الأركيولوجيا: تعني عند فوكو دراسة الأسس الأولى أو الأوليات الخاصة بالبناء الثقافي لعصر من العصور.

[1] محمد شوقي الزين: تأويلات و تفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت ط1، 2002، ص 140.

[2] عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2000 ص ص 65،64

«موت الإنسان» ، و بموته يصبح التاريخ جامدا لا حياة فيه ، و قد كان في السابق يعبر عن فعالية الذات الإنسانية في صنع أحداثه .[1]

و إذا ما رجعنا إلى طريقة المسيري و أسلوبه في تحليل القضايا الفكرية و الاجتماعية، فإننا نجدها تتفق مع بعض ما ذهب إليه فوكو ، حيث يركز على تحديد البنى العميقة في المجتمع ، و لا يهتم بما هو سطحي و ظاهري. فحينما يقول في موسوعته«ن هذا الشيء لصيق ببنية المجتمع »[2] فإنه يقصد بذلك الجانب الجوهري و ليس العرضي منه، حتى و إن لم يتم إدراك هذه الحقيقة من طرف أعضاء المجتمع . و لهذا يعرّف المسيري البنية بأنها «شبكة العلاقات القائمة في الواقع، التي قد يعقلها الإنسان و يجرّدها بعد ملاحظته للواقع في كل علاقاته المتشابكة، و يرى أنها تربط بين عناصر الكل الواقعي أو تجمع أجزاءه، و أنها القانون الذي يضبط هذه العلاقات و لكنه قد لا يدركها على الإطلاق»[3]. و يفهم من هذا التعريف آن إدراك شبكة العلاقات يتم من جانب ذاتي في العقل، و من جانب موضوعي في الواقع، لكن قد يتوصل إلى إدراك بعض جوانب الموضوع أولا يدركه تماما.

و في هذا السياق يذهب فوكو إلى أن الخطاب لا يعبر عن حقيقة الظواهر المعبر عنها و لا يتسم بالحرية، فهو يخفي بشكل واعي أو غير واعي شفرات و بنى معرفية، تكشف تشابك العلاقات الاجتماعية و السياسية و الثقافية ، و من ثم يميز بين ما هو ظاهري في الخطاب و ما هو كامن فيه و يستعمل الحفريات أو المنهج الأركيولوجي من أجل إعادة النظر فيما هو سائد من حقائق و مسلمات.[4].

أما عبد الوهاب المسيري فقد جعل للبنية مستويين و هما "البنية السطحية" و "البنية العميقة" فالبنية السطحية تمثل الإطار الخارجي للشيء و جانبه المادي و الظاهري، و يتم إدراك هذه البنية بسهولة عن طريق الحواس الخمسة . أما البنية العميقة فهي كامنة في أعماق الشيء و تمثل خصوصيته وهويته، و إدراكها ليس أمرا يسيرا حيث يتطلب استعمال الحواس و العقل و الخيال و الحدس.

---

(1) باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق ، ط1، 2006، ص ص 102،103.

(2) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج1 ، ص 118.

(3) المصدر نفسه و الصفحة.

(4) ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي ، ص 90.

و لهذا يرى المسيري أن البنى الاجتماعية و التاريخية و الاقتصادية الكامنة تؤثر في سلوك أفراد المجتمع دون وعي منهم، و هي التي تشكل رؤيتهم للكون.[1]

و الفرق بين **النموذج و البنية** بسيط ، لأن النموذج يبرز الجانب الذاتي و يتمثل في إدراك شبكة العلاقات،في حين تعبر البنية عن الجانب الموضوعي، متمثلا في شبكة العلاقات ذاتها.[2]

إذا كان مجال اهتمام ماكس فيبر هو واقع المجتمع الغربي الصناعي لفهم طبيعة التغير **الاجتماعي و** الآليات المتحكمة فيه، فإن **تفكيكية** Déconstruction **جاك دريدا**[*] Jacques Derrida (1930- 2004) **ركزت على نقد و تفكيك الأسس الفلسفية للحضارة الغربية**، و الملاحظ أن محاولات التفكيك لم تبدأ مع دريدا، بل امتدت جذورها إلى **نيتشه و هيدجر** Heidegger (1889-1978) ، إلا أن تفكيكية دريدا كانت أكثر وضوحا و منهجية، لهذا تحولت من مجرد أفكار إلى منظومة فلسفية. **و قد استعان دريدا بالمناهج اللغوية للمدرسة البنيوية عند فحص** النصوص و الموضوعات، لكن رغم ذلك نقدها و أحدث قطيعة مع طروحاتها، لأنها فشلت في التخلص **من** تأثير الميتافيزيقا الحداثية.[3]

إذا تأملنا مفهوم مصطلح "تفكيك"، فإن المسيري يجعله مرادفا لمصطلح **"ما بعد الحداثة"** (postmodernism) باعتباره فكرا تقويضيا معادٍ للعقلانية و للكليات **(سواء كانت دينية أم مادية)، ورافضا للميتافيزيقا و المركزية و الثبات؛** لأن الواقع المادي يخضع لمنطق الصيرورة و التغيرو الإيمان بعدم وجود أصل للعالم، و عدم اعتبار اللغة وسيلة مناسبة للتواصل**؛ لأن الدال منفصل عن** المدلول، و بالتالي تصبح اللغة مستقلة عن إرادة المتكلم.[4]

و من أجل هذا يورد المسيري مفهومه **للفلسفة التفكيكية، قائلا:**"هي فلسفة تهاجم فكرة **الأساس نفسها، (و لذا يطلق عليها بالإنجليزية** ،antifoundationlism) **أي رفض المرجعة.**

---

(1) عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج**1 ،ص 118.

(2) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج** 2، ص 452.

(*) **جاك دريدا** (Jacques Derrida) : فيلسوف فرنسي ولد في بلدة **الأبيار قرب الجزائر العاصمة، و هو من الفلاسفة** الذين عرفوا بالنزعة المضادة للإنسانية في الفلسفة، أو هو من مجموعة فلسفة موت الإنسان من **أهم مؤلفاته: الكتابة و الاختلاف** في علم الكتابة **(جراماتولوجي)، جرس الموت (كميل الحاج** : الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي **و الاجتماعي**، ص 223).

(3) **باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة**، ص 153.

(4) عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي : **الحداثة و ما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط**1 سنة 2003، ص 112.

و هي تحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، و من ثم لا تصبح هذه النظم بذاتها طريقة لتنظيم الواقع، و إنما علامة على عدم وجود حقيقة بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، و تصبح كل الحقائق نسبية، و لا يكون ثمة قيم من أي نوع."[1]

و من هذا المنطلق لا يمكن اعتبار التفكيكية مجرد منهج أو طريقة للبحث، بل هي فلسفة تسعى إلى تقويض و هدم أي أساس للحقيقة بما في ذلك الإنسان.

أما "دريدا" فيعرف التفكيكية بقوله : " إنها تهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي، للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل و تهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح و البنيات الاجتماعية الاقتصادية و السياسية لتلك المؤسسة التربوية".[2]

و من خلال هذا التعريف نستنتج أن هدف "دريدا" من التفكيك هو الهدم و التقويض لأنه لم يقدم بديلا للأسس الفلسفية التي هاجمها و كذا للركائز المختلفة للمؤسسة التربوية.

لكن "دريدا"ينفي اتصاف مشروعه بالتقويض و العدمية أو ارتباط مفهومه بما بعد الحداثة.[3] وقف المسيري أمام هذه المفاهيم موقف المحلل الناقد الذي يريد الكشف عن أصول الأفكار و خلفياتها الكامنة، وراء المعطيات الظاهرية، فيقول معقبا على هجوم "دريدا" على المنطوق مؤكدا اسبقية المكتوب:« القضية إذن، ليست قضية المنطوق مقابل المكتوب بل هي قضية المرجعية و اللامرجعية، و المكتوب هنا يعني مالا حدود و لا مرجعية له ! كما يعني تأكيد أن الإشارة تسبق المعنى، و أن اللغة تسبق الواقع (و أن المادة تسبق الوعي و أن القوة تسبق الحقيقة و أن الحاخام و الشعب اليهودي يسبقان الإله، و أن المسألة مسألة إرادة القوة و المفسر/الحاخام) [*] و أن كل شيء في قبضة صيرورة عمياء». [4]

أما فيما يخص توظيف مصطلح " تفكيك" نجد المسيري يستخدمه في موسوعته بطريقتين:

---

[1] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999،مج1، ص 258.

[2] عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي: الحداثة و ما بعد الحداثة، ص 111.

[3] المصدر نفسه و الصفحة.

[*] الحاخام: كلمة عبرية معناها "الرجل الحكيم أو العاقل". و لكن المعنى الأكثر شيوعا هو استخدام كلمة "حاخام " للإشارة إلى القائد الديني للجماعة اليهودية.(عبد الوهاب المسيري:موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج5 ، ص 222).

[4] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج5 ، ص 431.

1- اعتبار التفكيك آلية و منهج في الدراسة، بهدف تعميق الفهم و ليس التقويض، لهذا بعد التفكيك يأتي التركيب أي البناء و التأسيس.

2- اعتبار التفكيك تقويضا، و هنا يصبح فلسفة شاملة أو رؤية كونية، و المفهوم الثاني هو الأكثر توظيفا في الموسوعة. **فلما قام بتفكيك الإنسان**، توصل إلى أن الحضارة الغربية الحديثة،تحكمها النماذج المادية و قوانينها حيث شملت جميع مظاهر الحياة. و تم رد الإنسان إليها **بإلغاء الحيز** الإنساني فيه و الإبقاء على الحيز الطبيعي/**المادي**.[1]

أما فيما يتعلق بتأثير الأصل الديني و هو اليهودية على مشروع **"دريدا" التفكيكي، يرى عبد** الوهاب المسيري أن هذه التفكيكية ليس مصدرها يهودية **"دريدا"**، و إنما انتمائه للتشكيل الحضاري الغربي الحديث. و لم يأخذ من اليهودية سوى الآليات و البنى التي وظفها في تحليل النصوص. و في هذا السياق يقول المسيري: «...**فهؤلاء المفكرون اليهود** لا يختلفون عن كثير من الفلاسفة الغربيين مثل داروين الذي أرجع الإنسان إلى قانون التطور البيولوجي. **من هنا أسقطت كل حديث عن " الطبيعة اليهودية" أو " الخصوصية اليهودية" و بدأت أدرس اليهودية كجزء من الحضارة الغربية**، و أذهب إلى القول بأن **لا يوجد ما يسمى "العقلية اليهودية "** بشكل عام، و إنما يوجد مفكرون يهود يتحركون داخل الإطار الحضاري الغربي».[2]**كما لا يمكن فهم** الفكر الصهيوني إلا في إطار الرؤية العنصرية الاستعمارية التي هيمنت على المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر.

و ما يمكن استخلاصه من تحليل تفكيكية "دريدا"، هو عدم تقديمه بدائل عن الأسس و المسلمات الميتافيزيقية التي قام بتقويضها، وحتى إن وجد البديل، فسوف يتصف هو الآخر **بصفات الميتافيزيقا - حسب رأي "دريدا"-** و لهذا السبب لم يتعد **"دريدا" حدود التقويض. أما عن** الآليات و الأساليب التي اتبعها لنقد الميتافيزيقا، فيذهب النقاد و الفلاسفة إلى أن **"دريدا"** لم يأت **بالجديد، بل قام بنقل منهجية التأويل المطبقة على النصوص المقدسة اليهودية و طبقها على الخطاب الفلسفي.**[3] و هذا ما يؤكد وجود صلة بين تفكيك النصوص و بعض مدارس تفسير **"التوراة"** التفكيكية و التي ساهمت بدورها في تزايد معدلات العلمنة في الغرب.

---

[1] عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج1، ص 258.**

[2] **مدوح الشيخ:** عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الاسلامية ، ص125.

[3] **ميجان الرويلي و سعد البازعي:** دليل الناقد الأدبي ، ص 57.

و في الأخير نصل إلى أهم المصادر الفكرية التي تأثر بها المسيري، و هي النظرية النقدية التي استفاد من نقد مفكريها **للحداثة و عصر التنوير**، و كذلك للظواهر الفكرية و الاجتماعية التي ميزت المجتمعات الغربية المعاصرة، و الدليل على تأثره بها هو قوله: «و نقدي للحداثة الغربية متأثر إلى حد كبير بالنقد الغربي لهذه الحداثة، و هو نقد أفدت منه أيما إفادة» [1].

و يرتبط تأسيس النظرية النقدية بمدرسة فرانكفورت و بالمفكرين الألمان أمثال ماكس هوركهايمر (Horkheimer- Max) (1895 – 1973) ، **ثيودور أدورنو** (Adorno Theodor) (1903-1969) **و هربت ماركيوز** (1898-1979) (Marcuse Herbert) و في الوقت الراهن يورغن **هابرماس** (Yurgen Habermas) (1929-....) و هي نظرية اجتماعية قامت في معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي ، و كان توجهها ماركسيا و مشروعها يهدف إلى التحرر من كل أشكال السيطرة التي تضمنتها مرحلة التنوير، و لهذا اعتمدت على النقد و استعمال المصطلحات **الماركسية مثل الجدل** [2].

أسست هذه المدرسة فلسفة اجتماعية ، لم تسلم بنظم المجتمع بل نقدتها و بينت مواطن الخلل فيها من أجل تغييرها، و قد استعانت بالعلوم الإنسانية التي تهدف إلى تحقيق غايات عقلانية عبر مسارها التاريخي و حاضرها الراهن ، و تتمثل هذه الغايات حسب **"هوركها يمر"** في **تكوين** مجتمع خال من مظاهر الظلم و الاستغلال و التفاوت الطبقي، حتى تسود السعادة و الوعي بين أفراد المجتمع. فهي لا تهدف إلى زيادة كمية المعرفة بل تسعى جاهدة إلى تحرير الإنسان[3].

و لقد حاولت مدرسة فرانكفورت تحقيق تفاعل العقل و المصلحة من خلال ربط الممارسة بالنظرية، و رفضت في الوقت ذاته القول بالمماثلة بين الظواهـر **الطبيـعية و الظــواهر الاجتـماعـية** و بالتالي استبعدت تطبيق المنهج التجريبي على الظاهرة الإنسانية، و من ثم عارض رواد هذه **المدرسة، الوضعية و التجريبية.**[4] **أما سبب المعارضة** فراجع إلى عجز النزعة الوضعية عن فهم **الحياة** الاجتماعية، و كذلك لأنها تمثل فلسفة الاتجاهات السياسية المحافظة و من ثم **فهي متعاونة**

---

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية ، ص 209.

(2) **ميجان الرويلي و سعد البازعي**: دليل الناقد الأدبي ، ص 199.

(3) **حسن مصدق : النظرية النقدية التواصلية** ، المركز الثقافي العربي المغرب/بيروت، ط1، 2005، ص 29.

(4) **المرجع نفسه**: ، ص 36.

مع السلطة التي مارست كل أشكال الهيمنة على أفراد المجتمع. [1] و من أهم المفاهيم التي ميزت مدرسة فرانكفورت هو وجود شكلٍ جديدٍ من التسلط ارتبط بقوة العلم و التكنولوجيا- **و هو ما يعرف بالتسلط التكنوقراطي- و فكرة تسلط العقلانية التقنية أو** "العقل الأداتي" تشبه إلى حد بعيد فكرة "ماكس فيبر" عن عملية ترشيد العالم الحديث، و **هذا ما يفسر تطور النظرية النقدية**- في **الخمسينيات و الستينيات**- من المنظور الماركسي إلى منظور "فيبر".[2]

وقد وجدت مدرسة فرانكفورت نفسها بين توجهين : الأول يهتم بنقد و تحليل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الغربي المعاصر، منطلقا من نقد ماركس للاقتصاد الرأسمالي **و** آثاره الاجتماعية على أفراد المجتمع.**اما التوجه الثاني** فيرتبط بالجدية السلبية **"لادورنو"، و هي جدلية لا تهتم بالكل "الجماعة" بل تؤكد على الانشطار و النزعة التشاؤمية اليائسة ، حيث لا أمل يرجى** لإصلاح المجتمع [3].

و من أجل جعل التفكير الفلسفي أكثر عقلانية و فاعلية يدعو "هبرماس"Habermas إلى إرساء قواعد نظرية تواصلية بمعنى إقامة تواصل عقلاني في المجتمع و علاقات مع الآخر **ترتبط بالممارسات الاقتصادية** و الاجتماعية ، و يهدف إلى نظام اجتماعي أفضل . **لكن لن يتحقق ذلك** إلا إذا تخلى الفرد عن جانب من ذاتيته ليتم دمجه في المجهود الجماعي، مما يكرس التلاحم و التعاون بين أفراد المجتمع بعيدا عن هيمنة السلطة و استلابها [4].

و يتجلى تأثر المسيري **بمفكري مدرسة فرانكفورت عند اعترافه المباشر بذلك ، قائلا: «و يرى مفكرو مدرسة فرانكفورت الذين تأثرت بفكرهم»**[5] أن سبب **إهمال الفرد و إبداعاته و ضياع** القيم الثقافية و الروحية، هو نشأة عقلانية جديدة تمارس الهيمنة **على الإنسان، من خلال** العلم و التقنية، **مما** أدى إلى توجيه الفكر و السلوك في مسار واحد، فأصبح الإنسان ذا بعد واحد

---

(1) عبد الله إبراهيم: **المركزية الغربية: إشكالية التكون و التمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي المغرب/بيروت ط1، 1997، ص 339.

(2) **توم موتومور**: مدرسة فرانكفورت ترجمة سعد هجرس، دار أويا للتوزيع و التنمية الثقافية ، ط2 2004، ص 78.

(3) **ميجان الرويلي وسعد البازعي**: دليل الناقد الأدبي ، ص 200.

(4) عبد الله إبراهيم: **المركزية الغربية : إشكالية التكون و التمركز حول الذات، ص ص 356، 357.**

(5) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 218.

كما يقول "هربرت ماركيوز"، يتوقف وجوده على الاستهلاك والسلع(إنسان متســلع متشيء)(*)، و بالتالي أصبح عقله أداتيا و ليس نقديا.[1] و في هذه الحالة "يكون العقل أداة لاستعباد الإنسان، و ضبط تحركه، و التحكم في جسده سياسيا و اجتماعيا، و تتحول عقلانية العقل إلى لا عقلانية لأنه يفرز بربرية جديدة أساسها المعرفة التقنية التي تصير عقلانية سياسية، تستهدف تحقيق مصالحها بإخضاع الآخرين لسلطتها العقلانية".[2]

و في نظر "ماركيوز" Marcuse يصبح الإنسان ذا بعد واحد"عندما تتمكن تكنولوجيا المجتمعات الصناعية المتقدمة من استبعاد كافة أشكال الصراع الكامنة فيها، عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة ، عناصر الرفض و الاحتجاج".[3] و بعبارة أخرى إن الإنسان الذي يفقد القدرة على النقد و معارضة النظام القائم هو ذو بعد واحد، فتتم عملية التوحد الشاملة بين الفرد و بين المجتمع – و هو البعد الذي يريده المجتمع- [4] و نظرا لسيادة العقل الأداتي في المجتمعات الغربية الاستهلاكية، و اختفاء العقل النقدي الذي يعمل على تجاوز الترشيد المادي المؤدي إلى السيطرة على كل من الطبيعة و الإنسان، يتعرض المسيري في موسوعته إلى توضيح المصطلحين باعتبارهما مفهومين أساسيين في النظرية النقدية .

فالعقل الأداتي يرتبط بمصطلحات أخرى مثل« العقلانية التكنولوجية» أو «التكنوقراطية» وهو نقيض «العقل النقدي » أو «الموضوعي» . و هو «العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي بتوظيف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات و ما إذا كانت إنسانية أو معادية للإنسان، و هو على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته و أولوياته و حركته انطلاقا من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة و الإنسان».[5]

(*) **متسلع:** مصطلح يشير إلى أن السلعة و عملية تبادل السلع هي النموذج الكامن في رؤية الإنسان للكون و لذاته و لعلاقاته مع الآخر و المجتمع. **أي سيادة منطق الأشياء. و متشيء:** هو تحول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الاشياء اي ُعلاقات الية غير شخصية، و معاملة الناس باعتبارهم موضعا للتبادل. (عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ،مج1، ص ص255، 256).

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 218.

(2) باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة،ص 259.

(3) حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة و النشر بيروت، ط1، 1993، ص 190

(4) المرجع نفسه و الصفحة.

(5) عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ، مج1، ص242.

أما العقل النقدي و يسمى أيضا العقل الكلي « فيتصف بقدرته على تجاوز الذات الضيقة و الإجراءات و التفاصيل المباشرة ، ولذلك يمكن تسميته « بالعقل المتجاوز» فهو لا يذعن لما هو قائم و يتقبله ، و إنما يمكنه القيام بجهد نقدي تجاه الأفكار و الممارسات و العلاقات السائدة و البحث في جذور الأشياء و أصولها و في المصالح الكامنة وراءها و المعارف المرتبطة بهذه المصالح».[1]

لقد فضل المسيري تسمية مدرسة فرانكفورت بـ «الإنسانية الميتافيزيقية »لأنها جعلت مقولة الإنسان مقولة متجاوزة لقوانين الطبيعة / المادة، و بما أن العقل النقدي هو الذي يدرك الحقيقة الكلية و الإمكانيات الكامنة في ذات الإنسان و الغاية من وجوده، فإن الحل و الخلاص في نظر مفكري مدرسة فرانكفورت يكون من طرف المثقفين الذين يملكون القدرة على كشف الإمكانيات الكامنة في الإنسان ،و كذا التعرف على ما أحدثه في الماضي و الحاضر و ما يتطلع إليه في المستقبل، و لا يكون من طرف الطبقة العاملة.[2]

و ما يمكن استخلاصه من اهتمام المسيري بالنظرية النقدية هو توافقها مع فكره النقدي و نزوعه نحو التحليل و الكشف عن البنى الخفية، و رفضه للانقياد و الاستسلام لأي ضغط أو سلطة ، لهذا أسس موقفه من الحداثة و ما بعد الحداثة من خلال احتكاكه بمفكري تلك المجتمعات و عيشه بينهم، بالإضافة إلى استفادته من نقد النظرية النقدية لأسس الحداثة الغربية و كذا تحديدها لخصائص المجتمعات الرأسمالية و طبيعة الفكر السائد و آلياته، من أجل تشخيص أسباب الأوضاع السيئة في الواقع الاجتماعي. كما عمل مفكرو مدرسة فرانكفورت على رد الاعتبار للإنسان من خلال إثبات فعاليته و تأكيد استقلاله عن عالم الطبيعة / المادة، لأنه كائن واع ، و تاريخي ، و مبدع ، يملك القدرة على تغيير واقعه من أجل حياة أفضل و هذا لأنه حر و غير مكبل بقيود السلطة.و نجد المسيري يعبر عن هذه المعاني رافضا الواحدية المادية و مؤكدا على إنسانية الإنسان في مقابل الطبيعة/المادة في قوله:« الإنسان كائن صاحب إرادة حرة برغم الحدود الطبيعية و التاريخية التي تحده .و هو كائن واع بذاته و بالكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية و عالم الطبيعة/المادة.وهو عاقل قادر على استخدام عقله ،ولذا هو قـادر على إعادة صياغة نفسه

[1] المصدر السابق: ص 245.

[2] المصدر نفسه : ص 246.

و بيئته حسب رؤيته. و الحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته ، فالإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته ، هو تعبير عن إثباته لحريته و فعله في الزمان و المكان» .[1]

لكن لا نفهم مما سبق أن المنطلقات الفكرية التي استمد منها المسيري أفكاره إنما هي من **أصول غربية فحسب، بل هي كذلك من أصول إسلامية.** حيث تأثر بجمال حمدان[*] في طريقة تفكيره و منهجه ، و كيفية التأمل في المعلومات و تفسيرها ، و من ثم اكتشاف الوحدة من وراء التعدد والتغير، و تجريد الحقيقة من الحقائق .**و** من أهم المسائل التي تعلمها من جمال حمدان ، رفض **الواحدية** المادية العلمية **و** التعصب **للمناهج الرياضية ، و إعـادة الاعتبار للخيـال و المـجاز** و الحدس في عملية التفكير العلمي. **و أيضا الخروج بالظواهر اليهودية و الصهيـونية من دائرة التوراة** و التلمود و دراسات اليهودية ، وإدخالها في نطاق العلم الإنساني العام .[2]

"نظر كل من حمدان و المسيري إلى اليهود كظاهرة مركبة معقدة ، ذات أبعاد متعددة لا يمكن **رصـدها من جانـب، فكـان توظـيف الجغرافيا و التاريخ و الاجتماع و الأنتروبولوجيا لسـبر** أغـوار **تلك الظاهرة و تفكيكها و تحليلها و إعادة تركيبها من خلال منظومة العلوم الموسوعية** المترابطة."[3]

أما عن الأسباب التي ساعدته على تكوين رؤية عامة و كلية ، توضح سمات الإنسانية المشتركة هو انتقاله المتواصل من بلد إلى أخر ، **و التأمل الطويل** في الذات الإنسانية و في الكون، الأمر الذي قاده إلى الاقتناع بعدم جدوى النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، وفي الوقت ذاته أدرك فعالية البعد الديني المتمثل في العقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد. **ومن المفكرين الذين** ساعدوه على فهم **الإسلام** " مالك بن نبي" **و**"**سيد حسين نصر** " **و** "فضل الرحمن[**]". [4]

---

[1] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص ص 305، 306.

[*] جمال حمدان (1928، 1992): مفكر و عالم جغرافي مصري أصدر عدة كتب علمية، وقدم كثيرا من الأفكار الجديدة حول مختلف القضايا السياسية العربية المعاصرة (**الموسوعة العربية العالمية: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع المملكة العربية السعودية، ط2، 1999، مج 8 ص 444.**)

[2] **المصدر السابق: ص 348.**

[3] بتول سمير خطاب: "قراءة اليهود جمال حمدان و عبد الوهاب المسيري"، **من كتاب** "عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه و نقاده". **تأليف عدد من الباحثين، دار الفكر ، دمشق، ط1، 2007، ص 504.**

[**] فضل الرحمن: باحث ومسؤول تربوي باكستاني، أستاذ للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، **من مؤلفاته: الأسارية، الفلسفة و السلفية، الإسلام و ضرورة التحديث** (علي عزت بيجوفيتش: هروبي إلى الحرية، ترجمة إسماعيل أبو البندورة ص 370).

[4] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية ، ص 308.

لقد اهتم مالك بن نبي (1905-1973) **بفهم الحضارة الغربية فهما عميقا، من خلال قراءاته** الغزيرة، و انتقاله إلى باريس لمواصلة الدراسة (حيث عاش هناك أكثر من ثلاثين سنة، و تزوج من فرنسية). **لكن تعمقه** في الثقافة الأوروبية و معايشته لها، لم يؤثرا على قوة إيمانه، و رسوخ عقيدته، و ارتباطه بالتراث الحضاري الإسلامي، حيث بدت هذه الخصائص واضحة جلية في منهجه الفكري **و السلوكي.**[1] و هذا ما لمسناه كذلك عند عبد الوهاب المسيري، الذي زاول دراسته الأكاديمية في الجامعات الأمريكية، و عايش عن قرب الحضارة الغربية. **و قد كان هدف كل منهما تحليل قيم** الحضارة الغربية، و معرفة مصادرها و صفاتها الأساسية، و الوقوف على محاسنها و عيوبها من أجل **تكوين موقف معرفي واضح عنها، و بذلك يتم تجاوز المعرفة السطحية و الشكلية.**[2]

يرى مالك بن نبي أن الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية هي أزمة حضارية، لهذا ينبغي التعرف على العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها، و بمعنى آخر، ضرورة معرفة الأسباب التي جعلتها في أوج تطورها أو في أدنى مستويات الانحطاط، حتى يتم تحديد مكاننا من دورة التاريخ.[3] **وبعد تحليله العميق لمشكلة التخلف - و هو تحليل نابع من ثقافته العلمية و الفلسفية -** توصل إلى أن نشأة الحضارة لا ترجع إلى العلوم و العلماء، و المنتجات الحضارية، بل إلى المبدأ الذي منه تصدر هذه المنتجات، و يتمثل في **العوامل المادية الثلاثة و هي: الإنسان، التراب، الوقت.** والشرط الأساسي الذي يقوم بالتأليف بين هذه العناصر الثلاثة لبناء الحضارة، هو الدين **(أو الفكرة الدينية)** الذي يمكنه من اكتشاف حقيقة الإنسان الكاملة و بالتالي وعي معاني الأشياء التي فكر فيها وبحث عن أسبابها.[4]

ومن خلال ما سبق نلاحظ اتفاق كل من مالك بن نبي و عبد الوهاب المسيري على **أهمية الدين بشكل عام و عقيدة التوحيد الإسلامية بشكل خاص،** في إحداث التغيير الاجتماعي بعد أن يدرك الإنسان أبعاده و ضرورته في حياته باعتباره شرعة **و منهاجا.** لهذا يرى المسيري أن الشرط

---

(1) **نورة خالد السعد:** التغير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، **الدار السعودية للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعودية** ط1، 1997، ص32.

(2) عبد القادر بخوش: معالم التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر، من كتاب عبد الوهاب المسيري في عيوب أصدقائه و نقاده، تأليف عدد من الباحثين، **ص 467.**

(3) مالك بن نبي: شروط النهضة ، ترجمة عبد الصبور شاهين و عمر كامل مسقاوي، **دار الفكر، الجزائر- دمشق، ط4** 1987، ص 52.

(4) **المرجع نفسه: ص ص 56،55.**

الأساسي الذي يفسر ظاهرة الإنسان و يضمن ثباته و انفصاله عن الطبيعة، و من ثم الإجابة عن تساؤلاته؛ **هو وجود الخالق عز وجل المنفصل** عن الطبيعة، و الإيمان بعقيدة التوحيد التي كان لها الفضل في تكوين رؤية شاملة للكون.[1]

كما أن مفهوم الطبيعة الإنسانية و الإنسانية المشتركة جعلته يدرك دور " العنصر الكوني" (باعتباره عنصرا ثابتا يوجد داخل عالم المادة المتغير) **حيث يعرفه** المسيري **قائلا:** « هو الحد الأدنى المشترك بين البشر، و أن تكرار العناصر الكونية وثباتها هو في نهاية الأمر أساس إنسانيتنا المشتركة، **ومصدر** مقدرتنا على تجاوز الطبيعي / المادي.» [2] .

إن النظرة الشمولية التي تميز بها **فكر** المسيري وجدت كذلك عند مالك بن نبي، حيث عالج مشكلة الحضارة على أساس أنها تخص جميع المسلمين في أي جزء من العالم الإسلامي، و تتضمن **المشكلة الإنسانية بشكل اعم، رافضا بذلك النظرة التجزيئية (الذرية)** التي تجزئ مشكلة التخلف إلى أسباب متنوعة، فهي عند البعض سياسية و عند آخرين تربوية، و تاريخية عند فئة أخرى، لكن **اعتمد** مالك على المعادلة الجبرية التي تجمع عناصر الإشكالية على اختلافها.[3]

أما عن سيد حسين نصر [*] **فقد اتسمت نظرته للكون و للمعرفة** (على غرار مالك بن نبي و المسيري) بالكلية و الشمولية و جعل الهدف من المعرفة هو الكشف عن مصدر الأشياء **و أصلها** و إرجاع الكثرة إلى الوحدة، و يمكن ملاحظة ذلك في العلوم الطبيعية عند المسلمين، حيث عبرت عن وحدة الطبيعة، و عن ارتباط جميع الأشياء ببعضها و بمصدرها الإلهي، و هذا ناتج عن عقيدة التوحيد الإسلامية، و حتى العقائد التي أخذها المسلمون من مصادر يونانية و**بابلية و مصرية** و فارسية و هندية، اندمجت في منظورهم العام الذي سيطرت عليه هذه الفكرة المركزية[4].

---

[1] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 305.

[2] **المصدر نفسه:** ص285.

[3] **نورة خالد السعد:** التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، ص 37.

(*) **سيد حسين نصر:** هو أستاذ تاريخ العلوم و الفلسفة في كلية الآداب بجامعة طهران، **و** أستاذ زائر في أشهر مراكز دراسات تاريخ العلوم و الدراسات الشرق أوسطية في **أمريكا و أوروبا و الشرق الأوسط.**

[4] **سيد حسين نصر:** مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة سيف الدين القصير ، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا ط1، 1991، ص ص 200،199.

نستنتج بعد عرض المصادر الفكرية و الركائز المعرفية أنه بالإمكان إرجاعها إلى مركزين متعارضين، أو بمعنى آخر مكونين ثقافيين هما : المصدر العربي الإسلامي و المصدر الغربي الذي تغلب عليه الثقافة الأمريكية.[1]

و كل هذه الأسس و المنطلقات تفاعلت وتكاملت لتشكل في النهاية رؤية فلسفية كلية و شاملة في نظرها للإنسان و للكون، لكن في إطار منهجية متميزة ومحكمة، تأسست على رؤية اجتهادية كونتها التحليلات العميقة للوقائع، و الدراسة النقدية الواعية التي قادت الفكر إلى الإبداع و التجديد.

إن من أهم النتائج التي يمكن أن نستخلصها بعد عرض هذا المبحث أن المصادر الغربية التي انطلق منها المسيري لم تؤثر على مرجعيته النهائية التي كان يستبطنها، و لم تزعزع قناعاته الفكرية، بل عمل على نقدها؛ حيث يقول في رحلته الفكرية « درست كتابات المدرسة البنيوية، و قرأت بعض قراءاتهم البنيوية للأعمال الأدبية، و كانت قراءات، و الحق يقال، مملة مجردة طويلة تقول أبسط الأمور بأعقد الطرق، و لكنها مع هذا كانت تحاول الوصول إلى جوهر البنية في تركيبتها و تشابك عناصرها و علاقاتها».[2]

و معنى هذا أنه كان ناقدا و ليس مقلدا حيث ذكر سلبيات البنيوية و لم يغفل إيجابياتها التي تتمثل في مفهوم البنية و هي أسلوب لترتيب العناصر في إطار كلي لكن من جهة أخرى يعارض البنيوية في نظرها إلى الذات الإنسانية حيث تلغي فاعليتها و تنكر دور التاريخ، و رفضها للذاتية كان من أجل تحقيق الموضوعية لهذا تلجأ إلى لغة الرياضيات. أما المسيري فنجده على خلاف ذلك يؤكد على فاعلية الذات الإنسانية و دورها في صناعة الأحداث التاريخية.

و مع تفكيكية "جاك دريدا" تنهار معاني الأدب و الفلسفة و النقد؛ لأنه يعتمد أساسا على نقد الميتافيزيقا و مفاهيم العلة و الهوية و الذات و الحقيقة، دون العمل على تحليل النصوص كممارسة سياسية و اجتماعية - أي دون البحث عن الحلول و البدائل- و هو ما يكرس الأوضاع القائمة .

و ما يمكن ملاحظته كذلك أن المسيري لم يكن سباقا لنقد الحضارة الغربية لأن بعض الفلاسفة الغربيين كشفوا عيوب و سلبيات حضارتهم عند تأملهم في واقع المجتمع الصناعي و كيفية

(1) أحمد عبد الحليم عطية:"المسيري و الفلسفة"، في عالم عبد الوهاب المسيري أحمد عبد الحليم عطية، مج1، ص62.

(2) عبد الوهاب المسيري : رحلتي الفكرية، ص 366.

تطـوره،و هو ما قامت به النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت حيث حاولت تشخيص **و فهم أسباب** الأوضاع السيئة في المجتمع الرأسمالي و التأكيد على الدور الحاسم و الثوري للعقل في حياة **الإنسان.**فهل معنى هذا أنه لم يضف على نقد الغربيين معرفة جديدة ؟

لقد سعى المسيري من وراء نقده إلى اكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة باعتبارها رؤية كاملة **للكون لأن إدراك الجوانب السلبية فيها، و معرفة مواطن الداء يمكنه من تحديد** و تشخيص مواطن الخلل في تلك الحضارة و قد حدده في المرجعية المادية الكامنة المسيطرة على جميع نواحي الحياة **و استبعادها للقيم الأخلاقية.**

فإذا اعتبرنا المسيري مفكرا ناقدا، لا يكتفي بما وصل إليه الآخر بدافع من طبيعته العقلية و إيمانه **بقدرة العقل** على التجديد و الإبداع فما هو المنهج الذي سلكه للكشف عن حقيقة الظواهر ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: منهجه التحليلي

إن محاولة البحث عن حقيقة الظواهر تبدأ من معرفة ظروفها التاريخية و الاجتماعية باعتبارها بنى تأسيسية تكشف عن خفايا الظاهرة و أسباب تشكيلها، و هذا لأنها جزء من نسيج اجتماعي **و حضاري**؛ و لا يمكن بلوغ هذه الغاية إلا إذا انسجمت مع طبيعة المنهج الذي سيدرس هذه **الظواهر**.[1] و من هذا المنطلق كان منهج المسيري وليد تطورات فكرية حدثت **أثناء رحلة البحث** و الدراسة، جعلته ينتقل من المادية إلى الإنسانية، و الإيمان بالله و بالإنسان باعتباره كائنا غير مادي، و لم يكن هذا الانتقال يسيرا بل اتسم بالصعوبة و المشقة. و في هذا السياق يقول: «**و قد** صاحب تغير الرؤية الدينية و الفكرية، تغير في فلسفة المنهج و أدواته، **فمن المستحيل أن يتم الواحد** دون الآخر، **و حينما نفضت المادية عن فكري أصبح من الصعب عليَ تقبل التصور القائل أن** العقل الإنساني صفحة بيضاء تسجل الواقع في سلبية **و بشكل مباشر**، و كأن الإنسان مجرد شيء **مادي بين الأشياء**».[2] و نفهم من هذا القول أن تحول المسيري من الرؤية المادية إلى الرؤية الدينية صاحبه تغير في المنهج؛ لأن النموذج المادي الذي هيمن على الحضارة الغربية كان متحكما في كل **جوانب الحياة (العامة و الخاصة) و من خلاله** يتم إدراك العالم.

إن كلمة مادي بالمعني الفلسفي تعني الإيمان " بأن المادة هي الأصل و المحرك الأساسي للكون" و بالتالي عقل الإنسان قادر على تفسير الواقع دون حاجة إلى وحي أو غيب، كما يستطيع إدراكه في كليته و ليس كأجزاء متفرقة، و تفسير الشيء هو الذي **يربط بين الأجزاء**[3].

هذه المعطيات عمقت شكوك المسيري حول النموذج المادي الغربي، و هذا الأخير يتناقض مع منظومة المسيري القيمية القائمة على الأبعاد الروحية و المبادئ الأخلاقية التي تعلي من قيمة الإنسان بجعله متعدد الأبعاد، متجاوزا و منفصلا عن القوانين **الطبيعية**، و من ثم فهو **ليس شيئا ماديا**، و عقله ليس صفحة بيضاء تسجل الواقع في سلبية و بشكل مباشر. **و كانت نتيجة تلك الاستنتاجات بلورة منهج يتناسب مع مرجعيته الدينية و رؤيته** للكون،و يملك القدرة على النفاذ إلى **الحقيقة الكامنة خلف المظاهر الخارجية**.و لكن لم يتم ذلك إلا بعد تحليله لثلاثة مواضيع ذات أهمية

---

(1) عبد السلام محمد طويل: "الرؤية الحضارية في فكر المسيري في عالم عبد الوهاب المسيري أحمد عبد الحليم **عطية**، مج1، ص 112.

(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص315.

(3) عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي: **الحداثة و ما بعد الحداثة**، ص ص 16، 17.

كبيرة في تحوله الفكري و تتميز بالترابط والتكامل، وهي: **الانتقال من الموضوعية المتلقية أو** الفوتوغرافية إلى الموضوعية الاجتهادية، **و رفض العقل** السلبي و تبني رؤية توليدية للعقل، و أخيرا رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهاجا في التحليل.[1]

أولا: الانتقال من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية.

الموضوعية هي" **الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودا ماديا خارجيا** في الواقع، وأن **الحقائق** يجب أن تظل مستقلة عن قائليها و مدركيها." ولهذا كان بوسع العقل إدراك الحقيقة **الواقعية إدراكا** كاملا بعيدا عن التصورات المسبقة و التحيزات الإيديولوجية، و بالتالي تمكن من نقل صورة صادقة عن الواقع دون زيادة أو نقصان فكان بمثابة آلة تصوير، **فوصفت الموضوعية بالفوتوغرافية.**[2] و في هذه الحالة يصبح بإمكان جميع الناس إدراك العلاقات بين أجزاء الأشياء بنفس الطريقة ، لأن العملية تتوقف على مجرد التوثيق و دقة المعلومات و كميتها ، وكلما كانت الصورة أدق،كانت أكثر **موضوعية.** لكن القيام برصد تفاصيل الواقع المادي بشكل سلبي و من غير ربط بين المعلومات **لاستنتاج** ما هو أساسي منها وما هو ثانوي، يؤدي إلى عدم تدخل الذات الإنسانية . **فتلغى فعالية العقل و قدرته على الإبداع،** كما تغيب الذاكرة وما تحمله من معطيات تاريخية **و قيم أخلاقية وخصوصية حضارية.**[3]

إن الحديث عن الموضوعية المادية المتلقية يؤدي إلى الحديث عن معرفة حيادية عالمية تحقق الإجماع و الاتفاق بين جميع العقول لأنها خالية من التحيزات، كما تحقق وحدة بين العلوم من **خلال تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية بعدما حذفت فكرة الغاية و القصد** و الهدف من الظاهرة الإنسانية ، وركزت اهتمامها على مراكمة الحقائق بشكل كمي ، بسيط ، **وواضح عند دراسة كل من الطبيعة والإنسان. و بذلك استطاعت تطبيق تلك المعارف على كل** الظواهر الإنسانية في كل زمان و مكان .[4] و بالإضافة إلى هذا نجدها ترفض فكرة الثنائيات، خاصة ثنائية الإنسان و الطبيعة، وتفسيرها للظواهر يكون في إطار الواحدية السببية **(المادية)** ، لهذا

---

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 316.

(2) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 357.

(3) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية ، ص 316.

(4) عبد الوهاب المسيري: **دفاع عن الإنسان، (دراسات نظرية** و تطبيقية في النماذج المركبة) دار الشروق، القاهرة ط1، 2003، ص278.

فهي تدرس ما هو خارجي و مباشر ، وينتمي إلى عالم الظاهر ، ولا تهتم بالداخلي وغير المباشر الذي ينتمي إلى عالم الباطن ،و باختصار إنها تريد تشييء الإنسان.[1]

لكن المسيري يرفض نموذج الموضوعية المعلوماتية بسبب خصائصها التي تجعل من الإنسان **كائنا ماديا ، منفعلا لا فاعلا، يثبت قدرته على التجريب و مراكمة المعلومات بعيدا عن القيم الإنسانية و الأخلاقية.** وتوصل بعد التحليل و دراسة عميقة و متفحصة إلى أن الإنسان ليس مجموعة من **الخلايا والأعصاب و الدوافع المادية فحسب، وعقله ليس وعاءا ماديا لتخزين** المعلومات، وإنما يملك القدرة على الإبداع و توليد الأفكار ، من خلال ما يحمـله **من ذكريـات** و خبرات **و منظومات أخلاقية ، فأصبحت ردود أفعاله ناتجة عن إدراكه للواقع ،** والإدراك بدوره **عملية عقلية مركبة.**

وهذه المقدمات أدت إلى موضوعية مخالفة للأولى تعرف **بالموضوعية الاجتهادية ؛**[2]**وتقوم على** تفسير الواقع و تحليله ، بغرض اكتشاف العلاقة بين شيئين أو ظاهرتين ثم التوصل إلى النمط العام أو النموذج التفسيري بعد القيام بعملية **التجريد، والنتيجة هي رؤية الواقع بصـــورة جديدة أعـمـق** و أشمل.و يتجلى الاجتهاد و الإبداع في عمليتي الربط و التجريد باعتبارهما عمليتين عقليتين **بعيدتين عن الرصد والتلقي المباشر.**

وقد استعمل المسيري مصطلحي " أكثر تفسيرية" **و** " أقل تفسيرية " **بدلا من "موضوعي"** ' لأنهما أكثر دقة ، ويتضح معناهما في قوله :« إذا كانت الأطروحة التي يأتي بها الدارس تفسر عددا من المعطيات يفوق العدد الذي تفسره الأطروحات السائدة ، فهي" أكثر تفسيرية"، **وإذا كان عددها أقل فهي**"أقل تفسيرية "».[3]

ومعنى هذا أن الهدف من التفسير ليس في قبول الأطروحة أو رفضها، بل المهم هو اختبارها في الواقع فإن وجدها أكثر تفسيرية ، قبلها وزاد عليها، و في حالة كونها أقل تفسيرية يبرز النقائص **ويعالجها.**[4]ومن خصائص الموضوعية الاجتهادية التفسيرية ، قبول ثنائية الإنسان والطبيعة**/ المادة اي** ثنائية الذات و الموضوع لتؤكد فعالية الذات الإنسانية التي ترفض الخضوع لما هو مادي لأن الظاهرة

---

(1) **عبد الوهاب المسري** : دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 361.

(2) **المصدر نفسه: ص 370.**

(3) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 340.

(4) **المصدر نفسه و الصفحة.**

الإنسانية مختلفة عن الظاهرة الطبيعية، ولا يمكن توحيدهما في قانون عام واحد، و **هما ليسا من طبيعة واحدة** . و العلاقة بين العقل و الواقع مركبة وليست بسيطة وآلية؛ **لأن الذات تحمل** تراثا و آلاما و آمالا، وأيديولوجيا وذكريات . **و بما أن للظاهرة الإنسانية خصوصيات و صفات ذاتية فهي تدرس** بطريقة مغايرة للطريقة التي تدرس بها الظاهرة **الطبيعية. فالوصف الخارجي لسلوك الإنسان ، لا يمكننا من** فهم دوافعه الداخلية وأفكاره ، ومن ثم لابد من الاعتماد على العقل المبدع ، الذي يجرد **الحقيقة من** التفاصيل المادية المتفرقة ، ثم يقوم بالتعميم الذي يكشف عن العلاقات بين الأشياء ، **حسب** إدراك الباحث **و تجاربه** ، وليس كما يدركها الآخر. و من غير إلغاء **العواطف و القيم أثناء** التفسير. **كما لا يمكن** الإقرار بمادية العقل الإنساني و سلبيته لأنه محدود وغير قادر على تسجيل كل شيء بطريقة آلية، لهذا فهو ينتقي و يختار ما يهمه، ويستغني عن الهامشي و العرضي لعدم أهميته.[1]

و بغية التمييز بين العلوم الإنسانية و العلوم الطبيعية يحصر المسيري مصطلحاته و يحددها بدقة للمحافظة على الخط الفاصل بين المجالين **المختلفين ، فيميز بين كلمة" يشرح"** Explain**، وكلمة " يفسر"** Interpret و يعني الشرح explain في الاشتقاق اللغوي الإنجليزي : **"يسطح الشيء " أو"** يجعله مستويا" وأصله من الفعل اللاتيني explanare . أما المسيري فيعرفه قائلا:

«هو إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة و كشف العلاقة الموضوعية بين **السَبب و النتيجة»**[2] ولهذا يعتبر الشرح أساس المرجعية المادية و الموضوعية المتلقية. **أما** "التفسير" في اللغة الإنجليزية فيعني : **"إبراز** المعنى **الكامن و توضيحه "، و"تأويل** النص"، **و"** ترجمته".

وتعريف المسيري ليس بعيدا عن هذا حيث يقول: «هو الاجتهاد في فهم الظاهرة و جعلها مفهومة إلى حد **ما،من خلال التعاطف معها وفهمها من الداخل».**[3]

إذن نفهم من هذا التعريف أن التفسير يرتبط بالموضوعية **الاجتهادية و الأبعاد الذاتية.**

فالشرح يخص الطبيعة المادية بينما التفسير والفهم فيرتبط بالإنسان و هذا ما ذهب إليه" **فيلهلم**

---

[1] عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص ص 380،379.

[2] المصدر نفسه: ص 374.

[3] المصدر نفسه و الصفحة.

دلتاي" [*] Wilhelm Dilthey (1833-1911) حيث أكد على وجود تباين جوهري بين الظاهرة الطبيعية و الظاهرة الإنسانية، لهذا فمن غير الممكن فهم تصرفات الإنسان و إدراك أبعادها من خلال الملاحظة الخارجية،لوجود دوافع إنسانية داخلية، أيضا لكونه يعيش مع الجماعة و يتفاعل معها، و يؤثر ويتأثر بها، مما يؤدي إلى تكوين شخصية معقدة التركيب. وتتمثل الطريقة الاجتهادية لفهم الإنسان- حسب دلتاي- في الهرمينيوطيقا[**]Hermeneutics لكن ليس بمعناها اللاهوتي و هو " تأويل النصوص الدينية لاكتشاف المعاني الحقيقية و الخفية للنصوص المقدسة".[1] بل توظيفها في الفلسفة ثم العلوم الإنسانية، حيث استخدمها في دراسة السلوك الإنساني الذي تحكمه معطيات جوانية و قيم معنوية، يعجز التفسير العلمي عن كشفها، لأنه يعتبر الإنسان كيانا عضويا فحسب. و تتمثل الدائرة الهرمينوطيقية في إدراك المعنى الكلي أولا ثم تدرس المكونات الجزئية في إطار المعنى الكلي.[2]

إلا أن للعقل المادي توجها آخر مخالفا لمعاني الاجتهاد و التفسير، فهو يرصد الواقع باعتباره أرقاما رياضية و مقادير كمية خالية من الأسرار و الغموض، بالإضافة إلى اهتمامه بما هو كائن و عجزه عن إصدار الأحكام المرتبطة بما يجب أن يكون أي بعالم الأخلاق. فهو يتعرف على الحقائق المادية فقط و لا يعرف قيمتها التي تتجاوز عالم المادة.[3] و لهذه الأسباب رفض العقل المادي السلبي، و قام بتأسيس رؤية اجتهادية ركيزتها العقل التوليدي.

---

[*] فيلهم دلتاي: فيلسوف ألماني، مؤرخ للفلسفة و تاريخ الحضارة تأثر بهيجل و كانط، و كانت لأبحاثه التاريخية عن عصر النهضة و الإصلاح الديني و عصر التنوير تاثير عظيم في وضع الإنسان في العالم.(عبد الرحمن بدوي:موسوعة الفلسفة،ج2، ص 476).

[**] الهرمينوطيقا: Hermeneutics هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية Hermeneus(هرمس) و تعني المفسر أو الشارح، و في الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة ينقل إلى الناس في الأرض رسائل و أسرار آلهة أوليمبوس (olympus) (دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، دار العربية للعلوم، لبنان ط 1، 2007،ص 21).

[1] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج1، ص 87.

[2] المصدر نفسه ص 88.

[3] عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 354.

ثانيا: رفض العقل السلبي و تبني رؤية توليدية للعقل

لقد اهتدى المسيري إلى إدراك أهمية العقل التوليدي باعتباره وسيلة ناجعة لتجاوز الواقع المادي، وتحليل الأفكار و تفسيرها بغرض الكشف عن جوهرها و حقيقتها، **فهو ليس صفحة بيضاء و ليس جزءا من الطبيعة، بل** " يحتوى على مجموعة من المبادئ المنظمة **للمعرفة مفطورة فيه قبل** اتصاله بعالم الحس، كمبدأ عدم التناقض، **و مبدأ السببية، و مبدأ الغائية، ومفهوم الزمان** و المكان، و التي تتميز بضرورتها لعملية الإدراك، و باستقلالها عن التجربة، أي استقلالها عن عالم **الطبيعة و الحواس والمادة.**"[1] لكن ليس لهذه المبادئ وجودا مادِّيا، بل يفترض وجودها من خلال آثارها التي تظهر في إدراك الإنسان و سلوكه، **و هي رؤية تؤكد وجود ثنائية العقل و التجربة.**

و فكرة العقل التوليدي ليست وليدة الحاضر، و إنما تمتد جذورها إلى المنظومة الإسلامية التي تعتبر الإنسان مفطورا على الخير، و الفطرة مقدرة داخلية على الخير أو الشر.[2] كما أنها دين الإسلام القائم على التوحيد، و هي مختلفة عن الغريزة التي تشترك فيها كل الأجناس البشرية و تتميز بأصالتها في النفوس و التأمل في المسائل الميتافيزيقية. "**و** سبيل إرواء هذه الغريزة هو اعتناق الديانات التي تربط بين الإنسان و بين الله و هي الأديان التي تتطور بتطور البشرية، **و تتجاوب دائما مع درجة الثقافة العقلية.**" أما الفطرة فهي التي يجد فيها العقل البشري الحل المقنع **لكل تساؤلاته المتعلقة بالوجود و الكون و الحياة. أما الأديان الأخرى السماوية اليهودية** و النصرانية، فتعد انحرافا عن الفطرة لأنها بدلت و شوهت.[3]

كما وجدت فكرة العقل التوليدي في الشعر الرومانتيكي الذي يعبَر **عن الثورة على المادية** الآلية، و العمل الأدبي الذي يبحث عن البنية الكامنة، و التكامل العضوي الذي لا يقدمه ظاهر النص، و أيضا في فلسفة " **إيمانويل كانط**" Emmanuel Kant (1724-1804) **حيث يكون العقل قادرا على صياغة الواقع من خلال المقولات الفطرية القبلية.**

---

(1) المصدر السابق: ص 352.

(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 344.

(3) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فيرجينيا،**الولايات المتحدة الأمريكية**، ط1 ،1992، ص 349.

و أنثروبولوجيا " كلود ليفي شتراوس" (*) التي تقوم على التحليل البنيوي الذي يربط بين كل عناصر الواقع من منطلق اشتمال العقل الإنساني على كل الأبنية.

بالإضافة إلى اللغوي الأمريكي" نعوم تشومسكي" و عالم النفس السويسري "جان بياجيه"(**) اللذان أكدا على دور العقل التوليدي في تجاوز الواقع المادي، الذي يعبر عن سطح الأشياء و لا ينفذ إلى أعماقها .(1)

حاول" كانط " من خلال فلسفته النقدية تبيان الدور الفعال للعقل أثناء تحصيل المعرفة، فهو ليس مجرد جهاز لتسجيل الوقائع التي يتلقاها من الحواس، و إنما يقوم بدور في تأليف إدراكنا أو معرفتنا تأليفا أو تركيبا عقليا من عنصري الانطباعات الحسية و التصورات العقلية القبلية و هي جزء من طبيعة العقل و يسميها "كانط" المقولات (مثل تصور العلية، الإمكان، الضرورة ، الاستحالة...) و بدونها لن يكون للتجربة أي معنى.(2)

أما "كلود ليفي شتراوس" فقد اعتبر البنية واقعا يكمن وراء المعطيات المباشرة، و قد استنتج من أبحاثه في مجال الأنثروبولوجيا البنيوية (***)، أن جميع مظاهر الحياة الاجتماعية و الثقافية يمكن اعتبارها أنساقا من العلاقات تؤدي إلى التواصل ، و تتكون هذه الأنساق من بنيات عميقة متجانسة و متماثلة عند كل البشر ، على أساس أن العقل البشري يملك قـدرة كبيرة على التأليف و التركيب و التحويل، انطلاقا من مبادئ و علاقات ضرورية، محددة على غرار ما هو عليه الأمر في

(*) كلود ليفي شتراوس (Levi-Strauss ,Claude) (1908-) عالم اجتماع و إتنولوجي فرنسي يعتبر من أصحاب المناهج في علم الاجتماع، و منهجه يقوم على مبدأ " فهم الآخر" و أصبح يسمى في الوقت الحاضر " الأنتروبولوجيا البنيوية"(كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي. مكتبة لبنان ناشرون بيروت،ط1، 2000 ،ص508).

(**) جان بياجيه (Piaget Jean) (1896-1980 م) عالم نفس و عالم تربية سويسري، يعتبر من أكبر الباحثين في علم نفس الطفل، (كميل الحاج، الموسوعة المشيرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ،ص 134).

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 344.

(2) محمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982، ص87.

(***) الأنتروبولوجيا البنيوية: هي دراسة أو اتجاه عام في البحث، يدور حول الإنسان و فعالياته، و حول الظواهر اللغوية و النفسية الاجتماعية و الثقافية، انطلاقا من مبدأ عام و هو أن الظاهرة الإنسانية " كل منتظم" و أن هناك ما هو عام و ما هو مشترك بين جميع البشر.(كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، ص 67).

اللغة [1]. أما "تشومسكي" (سبق التعريف بنظريته) فقد جعل الكلام الذي ننطقه نابع من كلام أسبق موجود بالبنية العميقة، وأن معرفة الطفل بمبادئ القواعد الشاملة للغة قبلية، أكثر مما هي مكتسبة بواسطة التجربة. لكن تبين فيما بعد أن هذا الموقف يتضمن غموضا و تناقضا؛ لأن نظريته في القواعد الفطرية العامة فرضية تجريبية اختباراتها تطبق في مجال علم النفس لمعرفة الطرق التي يتعلم بها الأطفال اللغة. و كذلك تعتمد على الفيزيولوجيا للكشف عن بنية ادمغتنا و شبكتها. [2]

ولم يختلف بياجيه عن سابقيه حيث وضع نظرية في تكوين العقل و اعتبر هذا الأخير نسقا من العمليات التي تتم عبر مراحل متسلسلة - فالتصورات الذهنية تشكل فيما بينها نظاما مترابطا لأفعال مختلفة بحيث نجد بينها خصائص مشتركة- و معنى هذا أن الإنسان السوي، المتفاعل مع البيئة هو الذي ينظم المعلومات المتناثرة في نظام معرفي غير متناقض - بفضل نشاط العقل- [3].

ثالثا: النموذج باعتباره منهجا في التحليل

يرجع الأصل اللغوي لكلمة نموذج إلى المصطلح اليوناني PARADEIGMA و يعني "مثال الشيء" و قد وظف مفهومه العام في علم الاجتماع بمعنى نموذج التفكير و المعتقد الذي يفرض على كل فرد ينتمي إلى جماعة معينة. كما استعمل أفلاطون هذا المصطلح على أنه المثال الأصلي و تعتبر الأشياء صورا له. [4]

و من أجل تحقيق أهداف المنهج التفسيري الاجتهادي يتبنى المسيري النماذج بوصفها أدوات تحليلية. و يعرف النموذج بقوله :« هو بنية تصويرية، يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات و التفاصيل و الوقائع و الأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) و يستبقي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصا و ينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.» [5]

---

[1] محمود فهمي زيدان: ص 68.

[2] جون كوتنغهام : العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منفذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا ،ط1، 1997، ص ص 142،141.

[3] موريس شربل: التطور المعرفي عند جان بياجيه،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان ط1، 1986ص 93.

[4] Grand Dictionnaire de la philosophie. Larousse. Canada-Montréal, Edition 2005. P 768.

[5] عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان(دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركبة) ، ص 298.

و ما يمكن استخلاصه من هذا التعريف أن النموذج عملية عقلية تقوم على التجريد و الانتقاء و تؤدي إلى تكوين خريطة إدراكية يحملها الإنسان في عقله و وجدانه، و قد تشكلت من خلال **ثقافته و منتجات حضارته، و كذا حياته الخاصة، فبعد عملية التجريد**-و تتم بشكل واع و في غالب الأحيان بشكل غير واع- يقوم بإهمال و تهميش بعض الحقائق و العلاقات، و الاحتفاظ بالبعض الاخر، باعتبارها أكثر دلالة و أهمية، **و هنا تظهر التحيزات الكامنة.**[1]

و استخدام النماذج أمر حتمي و ضروري في عملية الإدراك؛ **لأن الإنسان لا يدرك الواقع** بشكل مباشر و آلي، بل من خلال النماذج الإدراكية الكامنة في الظواهر الاجتماعـية **و قوانينها** و كذا في النصوص التي يقرؤها أو يكتبها، لهذا تتمثل مهمة الباحث في اكتشاف سمات النموذج **المهيمن** في مجتمع أو حضارة ما. [2]

و النماذج الإدراكية تسمى أيضا نماذج معرفية لأن: " لكل نموذج بعده المعرفي، و خلف كل نموذج معايير داخلية، تتكون من معتقدات و فروض و مسلمات، و إجابـــات **عن أسئلة كلـية** و نهائية، تشكل جذوره الكامنة و أساسه العميق، و تزوده ببعده الغائي" [3]

و من آجل تحليل سلوك الإنسان و تفسيره، يجب بداية معرفة النموذج الإدراكي الذي يحدد إدراكه لواقعه، ثم بعد ذلك يتم تجريده لتوظيفه في تفسير سلوكه، و هذا **ما يعرف بالنموذج التحليلي.** فالباحث يستخدم النموذج كأداة تحليلية، من خلال رصد الحقائق و المعلومات، ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها و الربط فيما بينها ، ثم تجريدها و تركيبها بغية وضع المتشابه منها في إطار **واحد.** و النموذج التحليلي يعبر عن وجود علاقة بين الذات و **الموضوع ، حيث يمثل الرصد و تلقي** المعلومات، الجانب الموضوعي، أما التجريد و التركيب فيمثلان الجانب الذاتي **و الاجتهادي الذي لا يمكن فصله عن الخيال و القيم و التحيزات. لكن** ليس هناك تطابقا بين النموذج **و الواقع،** فعندما يتبيَن عجز النموذج عن تفسير الواقع،**لابد من تعديـــله** لزيادة مقدرته التفســـيرية،وهذا يـؤدي إلى تكوين علاقة حلزونيـــة **بين النمـوذج التحليلي و الواقع.**(من الواقع إلى العقل و من العقل إلى الواقع)[4].

---

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 368.

(2) **المصدر نفسه: ص** 371.

(3) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، 2001، ص 20.

(4) عبد الوهاب المسيري: **دفاع عن الإنسان** (دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركبة)، ص 301

إذن فالنماذج التحليلية تمثل إنتاجا إبداعيا ذاتيا، هدفه **توضيح الواقع بشكل أعمق. و كذا تكوين رؤية كلية للظواهر و الأفكار عن طريق الربط بين العديد من التفاصيل و الأحداث المتـفرقة** و من ثم الربط بين العام و الخاص، المجرد و المتعين، الذاتي و الموضوعي. **و هي كذلك وسيلة للابتعاد عن الموضوعية المادية المتلقية و الكشف عن تركيبة الواقع و الظاهرة الإنسانية.و فكرة** النماذج استمدها المسيري من منهج دراسة العمل الأدبي، حيث يقوم الناقد **بالربط بين الصور** المتناثرة في أجزاء النص، ثم يجرد منها نمطا أساسيا أو وحدة كامنة وراء التنوع و التفاصيل، حتى يصل إلى الموضوع المباشر الظاهر (Subject).

لقد مكنته قراءاته في أعمال الناقد الأمريكي **"ماير أبرامز"** Meyer Abrams **، خاصة كتاب** "المرآة **و المصباح"** الذي قدم من خلاله تاريخا للنقد الأدبي الغربي، انطلاقا من موضوعات أساسية ثم **يربطها بتاريخ الأفكار.** بالإضافة إلى أعمال الناقد الأدبي **"رينيه ويليك"** René Welelk **الذي كان** يبحث دائما عن وحدة ما وراء التفاصيل الفكرية و النقدية التي يقدمها.

كما أن فكرة النموذج قريبة في معناها من مصطلح النمط المثالي (Ideal Type) **الذي استخدمه** "ماكس فيبر"**كأداة تحليلية.**[1] و النمط المثالي ليس قانونا علميا، و إنما هو أداة تحليلية " تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع و إبرازها، حتى يتسنى إدراكها بوضوح، و معرفة أثرها في الواقع ، أي أنه حين يقوم الباحث بصياغة نموذج ما ، فإنه يتصور أنه بمثابة صورة مصغرة تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية **الظاهرة موضع الدراسة و التحليل و تعطيها خصوصيات ."** [2]

و المقصود بذلك أن المنهج الذي اعتمده ماكس فيبر يرتبط أساسا بنسق اجتماعي **معين،** و بالظروف و المشكلات الاجتماعية الملموسة، مستبعدا بذلك المفاهيم النظرية التي يستخدمها **علماء الاجتماع.** لهذا فالنماذج ليست غاية مطلقة و لكنها أداة لفهم الواقع الاجتماعي و تفسيره. و تتمثل الغاية المنشودة في تكوين نظرة كلية تفسر العلاقات التي تربط بين مختلف جوانب الظاهرة وبالتالي تفهم الظاهرة الإنسانية باعتبارها **ظاهرة مركبة و ليست ظاهرة بسيطة و جزئية.**[3]

إلا أن المسيري لم يحصر النماذج التفسيرية في **طابعها النظري بل عمل على تفعيلها** و تطبيقها عند دراسة الظاهرة اليهودية من سياقات مختلفة **(اجتماعية و اقتصادية و سياسية**

---

[1] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية ، **ص ص**، 365،364.

[2] عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 387.

[3] عبد الله إدالكوس: النماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية،ص 142.

و دينية) و لم يكتف بالبحث التاريخي و المصادر الدينية. و من خلال بحثه العميق المؤسس على فكرة النموذج التحليلي توصل إلى نتائج قابلة للتطبيق و من بينها: ضرورة التخلص من الربط بين اليهودي و كل الظواهر السلبية، باعتبارها مصدرا للشر، بل يجب البحث عن الأسباب التي أوجدت هذه السلبيات و ربطها بالحضارة الغربية. و كذلك النظر إلى اليهودي في تركيبته الإنسانية لمعرفة مواطن ضعفه و قوته.[1]

لهذا حاول المسيري في المجلد الأول من الموسوعة طرح معالم المنهج الجديد الذي يصلح لدراسة الظواهر الإنسانية، و يمكن تطبيقه على حالات مختلفة. و هو منهج تفكيكي استخدمه لتحليل العقيدة اليهودية انط من كتبها المقدسة، و مراجعة المفاهيم المتداولة، بهدف الكشف عن التناقضات الداخلية في النص. حيث يذهب إلى آن العقيدة اليهودية ليست كيانا عضويا متجانسا، فتصور اليهود للإله مثلا يختلف من مصدر إلى آخر، و من فترة إلى أخرى.

و لذلك فهناك رؤيتين للإله مختلفتين، إحداهما توحيدية، و الأخرى حلولية و ثنية. و لقد تم تسجيلهما في العهد القديم رغم تناقضهما الواضح. و هذا ما يسميه المسيري بالتركيب الجيولوجي للعقيدة اليهودية. و هكذا يصل إلى وضع مصطلح بديل هو " العقائد اليهودية " (بدلا من مصطلح العقيدة اليهودية) لأنه أكثر تفسيرية و مطابقة للواقع. و طبق المنهج نفسه على معظم المصطلحات اليهودية و الصهيونية، مثل"الهوية اليهودية"،"التاريخ اليهودي"،"الشعب اليهودي".[2]

و حتى يكون مفهوم النموذج عند المسيري واضح الدلالة متميزا عن غيره من المفاهيم الأخرى المتشابهة " كالنظرية" و " الإطار المرجعي" و " البارادايم "، فضَلنا تحديد الخصائص المرتبطة بمفهوم النموذج عند المسيري أولا ثم الفرق بينه و بين المفاهيم المتشابه له. تعتبر النماذج المعرفية الإدراكية و التحليلية لدى المسيري طريقة يعتمدها الباحث لتفسير الظواهر الطبيعية أو الإنسانية و هي تنقسم إلى نموذج اختزالي و نموذج مركب.

1- النموذج الاختزالي: و يسمى كذلك النموذج البسيط، و النموذج المغلق،والنموذج الواحدي،و النموذج الموضوعي المادي(المتلقي)، و يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادي أو روحي) أو إلى عدة عناصر (عادة مادية) بسيطة. و يستبعد فاعلية الإنسان ككيان حر،

---

[1] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج1 ، ص 160.

[2] عبد القادر بوحلوفة: "منهج عبد الوهاب المسيري في نقد اليهودية" من خلال موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مذكرة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2005، ص ص 42، 43.

مسؤول ، مبدع و يرده إلى ما هو دونه (**الطبيعة / المادة**) و بالتالي يلغي كل الخصوصيات و الثنائيات و أشكال التنوع، و الرؤية المعرفية الكامنة في هذا النموذج تعتبر عقل الإنسان متلق سلبي ، يسجل بشكل آلي معطيات العالم الخارجي. **و السمة الأساسية للنماذج الاختزالية هي** استبعادها التركيبة الإنسانية تماما، و كذلك اعتبارها دور الإنسان ثانويا.[1]

2- النموذج المركب: و يسمى أيضا "النموذج المنفتح" ، و " النموذج التعددي" ، و" النموذج الفضفاض" (و يقابل النموذج الاختزالي)، **و يضم عناصر متداخلة مركبة، و انطلاقا منها يتم إدراك** الواقع الخارجي من غير اختزال عناصره المتعددة المكونة له (**المادية و الروحية، المثالية و الواقعية، المعلومة و المجهولة**)، و في إطاره لا يمكن اختزال المسافة بين الخالق و المخـــلوق، **و بين الإنســـان** و الطبيعة، لوجود علاقة تفاعل و تكامل غير عضوي بين عنصري كل ثنائية. **كما لا يمكن القضاء على باقي الثنائيات الفضفاضة مثل (كل / جزء، عام/ خاص، ذات /** موضوع، محدود/ **و لا** محدود...) لأنها صدى للثنائية الكلية و النهائية (**خالق / مخلوق**).

و يعتبر الإنسان في هذا النموذج جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ولكنه متجاوز لها، و لا يرد في **كليته إليها.** حيث تنبع بعض جوانب فكره من واقعه (المادي الطبيعي أو الإنساني) و البعض الآخر من فكره، نابع من ذاته (الربانية الإنسانية غير الطبيعية) **المتجاوزة لذاته المادية و الطبيعية.**[2]

و النموذج المركب يعتبر المعرفة ممكنة، و بالتالي يمكن الوصول إلى الحقيقة، لكن ليس إلى اليقين المطلق أو التفسير النهائي(فالمعرفة تكون في حدود إمكانيات الإنسان أما الحقيقة المطلقة و العلم المطلق، عند الله وحده) و هو ما يؤدي إلى صياغة نظرية شاملة، حاكمة، كبرى، تحمل في **ثناياها رؤية للكون، و للأمور المعرفية الكلية و النهائية.** و يعبر عنها كذلك بالنموذج الكامن وراء **كل الظواهر.** و وجود النظرية الكبرى أمر ضروري في كل مجتمع حتى لا يلجأ الباحث أثناء بحثه إلى صياغة أفكاره في إطار المقولات التفسيرية الكبرى لمجتمع آخر أجنبي عنه.

لكن لا يفهم من هذا ان النظرية قانون عام يسري على جميع الظواهر بشكل حتمي، لأن التاريخ لا يأخذ مسارا ثابتا، و لا يتطور بنفس الطريقة في كل المجتمعات، هذا تستعمل فكرة الأنماط التاريخية المتشابهة **لفهم مسارات التاريخ المختـــلفة،**[3] **و هـذا ما يعـرف "بالمتتـالية النمـاذجية"**

---

(1) عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية**، مج1، ص ص 148،147

(2) **المصدر نفسه**: ص ص 157، 158.

(3) عبد الوهاب المسيري: **الدفاع عن الإنسان**(دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركبة)،ص 322.

و هي«**رؤية** تصورية يجردها عقل الإنسان من الوقائع و الظواهر... وهي ترصد الظواهر لا في تكونها، و إنما في نموها و تطورها عبر حلقات مختلفة».[1] **أما "اللحظة النماذجية" فهي عكس** المتتالية النماذجية حيث تكشف عن عدم إمكانية تحقيق النموذج بشكل كلي في الواقع، و لكن توجد لحظات نادرة يقترب فيها النموذج من حالة التحقق الكامل." **مثلا اللحظة النازية** أو الصهيونية التي يظهر فيها العالم و الإنسان بحسبانهما مجرد مادة توظَف."[2]

إذن من خلال ما سبق نستنتج آن النموذج المعرفي عند المسيري يرتكز على مبدأ أساسي **هو فكرة المرجعية أو الإطار المرجعي، و المقصود به:**« الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في خطاب ما، و الركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها. **و المبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الاشياء وتنسب إليه، و لا يرد هو او ينسب إليها»** [3].

و هناك نوعان من المرجعيات: المرجعية النهائية المتجاوزة (نابعة من رؤيته التوحيدية) «**هي** التي ترتكز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة و المادة والحواس الخمس، و هي في النظم التوحيدية الإله الواحد المنزه عن الطبيعة و التاريخ، الذي يحركهما و لا يحل فيهما، و لا يمكن أن يرد إليهما»[4].

و المرجعية النهائية المتجاوزة تمثل مرجعية النموذج المركب.

و المرجعية النهائية الكامنة «هي التي ترتكز إلى نقطة داخل العالم، و من ثم فالعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء (رباني أو إنساني جوهري) **خارج النظام الطبيعي...فلا يوجد** سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكون منها كل شيء و تصبح **الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية»**[5]. و هذه المرجعية هي في الأساس مرجعية النموذج الاختزالي الذي يختزل الواقع إلى عناصر بسيطة و هي في **الغالب عناصر مادية.**

إذا كان الهدف من النموذج هو قراءة الواقع المتغير و المتشعب الجوانب، و إدراك الوحدة **الكامنة وراء التنوع، فإن هذا الأمر ليس سهلا إذا ما ارتبط بالنموذج الحضاري حيث تكون الاتجاهات** و الأبعاد الحضارية غير مدركة من الناحية المادية، فهي كامنة في الواقع داخل تفاصيل

---

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 382.

(2) المصدر نفسه :ص 384.

(3) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج2 ، ص 453.

(4) المصدر نفسه و الصفحة.

(5) المصدر نفسه و الصفحة.

متعددة و متشابكة، و لذلك يكون التعميم أقل يقينا و أكثر خلافا مقارنة بالتعميم المبني على العناصر الاقتصادية و الاجتماعية. و رغم كون النموذج الحضاري متأصلا في وجدان الأفراد- حتى يصبح خريطتهم الإدراكية- فلا يعني هذا انتفاء الحرية عن الإنسان و بالتالي عدم تحمله مسؤولية أفعاله، بل الحقيقة خلاف ذلك فهو يعارض و يقدم البدائل، لأنه أكثر تركيبا و عمقا من النماذج المعرفية التي يؤمن بها.[1]

و من بين المفاهيم المتصلة بمصطلح النموذج هو مفهوم النظام المعرفي الذي اعتبر هدفا سعى المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى تحقيقه من خلال تقديم ندوات و أوراق عمل لتحديد مفهومه ومجاله، و طبيعته و أبعاده. و من بين الإسهامات المقدمة لتوضيح مدلول النظام المعرفي، هو تعريف الدكتور"فتحي حسن ملكاوي" حيث يقول: « هو منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤية كلية و فهما شموليا للكون و الحياة و الإنسان».[2] و إذا تأملنا في معاني هذا التعريف فإننا نجدها لا تختلف عن مفهوم المرجعية عند المسيري، إذ تمثل مسلمات النموذج الكلية التي تجيب عن الأسئلة الكلية و النهائية حول الله، الطبيعة و الإنسان. أما المعرفة التي يكتسبها الإنسان فلا تكون منفصلة عن إطار النظام المعرفي الذي تنتمي إليه، و الدليل على ذلك قوله: « أما المعرفة، فإنها تأخذ دلالاتها و أهميتها من تلك الرؤية الكلية التي تحكم فهم الإنسان لنفسه و موقعه في الكون،و الغرض من حياته ، و طبيعة المعرفة التي يكتسبها من المصادر المختلفة و تؤثر بطريقة مباشرة في منهجية تفكيره و تحدد أنماط سلوكه و نشاطه العقلي و العملي».معنى هذا أن سلوك الإنسان ليس استجابة عفوية مؤثرات خارجية، بل هو ناتج عن البناء العقلي و المعرفي للإنسان و الذي تشكل انطلاقا من النظام المعرفي الذي يتضمن عوامل ثقافية وحضارية.[3]

لقد اقترن مصطلح النموذج القياسي (البراديم Paradigm) بتوماس كون[*] Thomas Kuhn (1922-1996) حيث يرجع إليه الفضل في وضع دلالة اصطلاحية حولته إلى مفهوم علمي في

---

(1) عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان(دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركبة)، ص303.

(2) فتحي حسن ملكاوي: نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي الفكر الإسلامي، الأردن، ط1، 2000، ص30.

(3) المصدر السابق و الصفحة.

(*) توماس كون Thomas-Kuhn: فيلسوف و مؤرخ أمريكي للعلوم ، عرف الشهرة مع كتابه الثورة الكوبرنيكية (1975)، ثم مع بنية الثورات العلمية (1962)، (جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت،ط3 ، 2006، ص 540).

إطار فلسفة العلم، بعدما كان في الاستعمال اللغوي يُعتمد في تصريف عدد كبير من **الأفعال** اللاتينية حيث ينظر إليه كأصل يمكن استنساخ نماذج أخرى منه. أما في العلم فهو على، العكس إذ لا يكون النموذج قابلا للاستنساخ و التكرار.[1]

و يعرف" توماس كون" النموذج المعرفي« بأنه مجموعة من المعتقدات، **و القيم والخطط (التكنيك)** المرتبطة بأفراد المجتمع العلمي ».[2]

كما وظف كون مصطلح "النموذج" بوصفه مصطلحا عاما، لأن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطا كليا بين نظريات مختلفة، مما يجعل جماعة من العلماء في عصر معين تشترك و تتفق حول نموذج ما ،(رغم اختلافهم في المرجعية النهائية أو رؤيتهم للعالم، لأن مرجعهم هو النموذج **الذي يضم قانونا أو عدة قوانين مرتبطة بنظرية علمية معينة).**[3]

و تتلخص نظرية**"كون"** في تحليل النظرية العلمية كنظرية ثورية، و كل ثورة لها "البرادايم" أو النموذج الخاص بها، و سيصبح كل نموذج عبارة عن إطار معرفي يحدد مفاهيم الحدود **(أي المصطلحات)** التي ترد فيه فقط، و لا يستطيع أن يحدد تلك التي تردفي إطار آخر، مثلا **" مفهوم الكتلة "** في فيزياء نيوتن يختلف عن مفهومها في فيزياء أينشتاين. لهذا فكل معرفة صحيحة قياسا إلى **نسقها و بالنسبة** إلى نموذجها.[4]

كما أن المعرفة لا تزداد عن طريق التراكم بل عن طريق الثورات المتسببة في الخروج من نموذج قديم إلى نموذج آخر جديد تتمخض عنه نظريات جديدة .فليس هدف النموذج المعرفي الجديد إضافة معارف جديدة إلى المعرفة السابقة، بل هي عملية تغيير و مراجعة **للأسس** و المعتقدات التي كانت سائدة، لأنها أظهرت نقصها و عدم فعاليتها في معالجة القضايا المطروحة[5].

و من خلال هذه المعطيات يتبين لنا الفرق و الاختلاف في مفهوم النموذج **بين المسيـري و كــون،** و يمكن تحديده **فيما يلي:**

---

(1) **توماس كون:** بنية الانقلابات العلمية، ترجمة سالم يفوت ، دار الثقافة ، المغرب، ط1 ،2005، ص 45.

(2) **توماس كون: تركيب** الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد،دار المعرفة **الجامعية،مصر** ط3،2000،ص 245.

(3) محمود زيدان: مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية القاهرة،د ط ،1990، ص116.

(4) جلال شمس الدين : **البنية التكوينية لفلسفة العلوم، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة ،د ط ، 2009، ص139.**

(5) **توماس كون** : بنية **الانقلابات العلمية** ،ص191.

* إن نموذج" **توماس كون** "يقوم أساسا على تحليل حركة تاريخ العلم و تفسير حاضره مع تحديد النموذج المعرفي السائد في فترة معينة. بينما نموذج المسيري يتطلع إلى المستقبل منطلقا من الحاضر و مستفيدا من الماضي، **لأن هدفه إدراك خفايا الظاهرة من جوانبها المختلفة.**[1]

* يتعامل "كون" مع تطور العلوم في صورتها الكلية و من خلالها تبرز قدرته التفسيرية و التحليلية التي لا يمكن استخدامها خارج المجال الأكاديمي. إلا أن نموذج المسيري يتعامل مع القضايا التفصيلية **و الجزئية و الواقعية بصورة مباشرة، بعدما** قدم إجابات محددة و واضحة **على الأسئلة النهائية** الكبرى، لأنها مقدمة أساسية للنموذج.[2]

* يتميز نموذج"**كون**" بالتجريد و التنظير، و لا يرتبط بالواقع إلا في حالات نادرة، لأن مجال بحثه محدد، إذ يتناول قضايا العلم و نظرياته و تحولاته الكبرى، بوصفها جاهزة و قابلة للتوظيف من طرف الباحثين، و من ثم فهي ساكنة، في حين يتميز نموذج المسيري بالحركية و القابلـــية **للتغيـــير** و التعديل، و يجمع ما بين التجريد و الواقعية، و ما بين الفلسفة و المنهج، و يحدد للباحث أدوات المنهج التي تقوده إلى طريق الحقيقة و بالتالي يمكن الباحث من اكتشاف النموذج الذي يتلاءم مع **طبيعة موضوعه.**[3]

* نموذج "كون "مقيد لأنه تحت رحمة حتمية اجتماعية، فإذا تبنى المجتمع العلمي اكتشافا جـديـدا و كثر أنصاره، تحقق واقعيا و أحدث ثورة علمية و من ثم يتأسس النموذج المعرفي الجديد، و هو قريب من مفهوم النظرية الكبرى، بينما نموذج المسيري منفتح ولا تحده قيود لأنه كامن في الظواهر **الاجتماعية** والفكرية من غير وجود قوى مسيطرة، علمية كانت أو اجتماعية. "بحيث يستطيع أي باحث منفردا أن يكشفه و يخرجه إلى حيز الوجود، دون أن تكون هناك ضرورة **للحصول على** إجماع علمي من مجتمع أكاديمي معين."[4]

---

(1) نصر محمد عارف: النماذج المعرفية عند المسيري و كون، في عالم عبد الوهاب المسيري تحت إشراف أحمد عبد الحليم عطية ،مج1 ، ص188.

(2) المرجع نفسه: ص 190.

(3) المرجع نفسه: ص ص 192، 193.

(4) المرجع نفسه: ص 195.

لكن رغم هذه الاختلافات توجد جوانب اتفاق بين النموذجين، و تتمثل في اهتمام كل منهما بتكوين نموذج تفسيري يوضح و يعلل ظواهر و مشكلات معينة. **فبعد ملاحظة الوقائع** و وصفها ثم تحليلها إلى عناصرها، و بعد ذلك القيام بتركيبها، يتم الكشف عن خفاياها و تحل **ألغازها** لتصاغ في إطار نموذج كلي يفسر العلاقات التي تربط بين مختلف جوانب الظاهرة.

بعد عرض منهج المسيري القائم أساسا على الموضوعية الاجتهادية، ورفض الموضوعية المتلقية، و تبني النموذج منهجا في التحليل، نصل إلى النتائج الآتية:

- لقد نبع منهجه التفسيري من تطور رؤيته الدينية و الفكرية لأنه يريد تجسيد المنهج النظري في **الواقع العملي، وفق رؤية إسلامية و إنسانية.** فهو يتخذ النموذج أداة تفسيرية صالحة لتفسير الظواهر **الطبيعية و الإنسانية و هذا ما يمكننا من الوقوف على القدرة الإبداعية للعقل البشري** في الكشف **عما هو كامن وراء** الواقع و عدم التمسك بالرؤية الشائعة، و من ثم يمكن التمـــييز **بين الإدعـــــاء و الاعتقاد الفكري من جهة، و بين السلوك و الممارسة الفعلية من جهة أخرى.**

- يرفض المسيري الرصد المباشر لتفاصيل الواقع المادي بغرض تحصيل أكبر قدر من المعلومات، **لأن** هذه الطريقة تجعل العقل سلبيا و منفعلا، لكن الواقع يبين أنه ليس بإمكان الإنسان الإبداع إذا لم **يتوفر على المعارف و المعلومات الكافية،** و هذا ما لوحظ في **"موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية"** حيث وجدناها حافلة بتفاصيل كثيرة حول هجرات اليهود، و أصولهم **و أوضاعهم السياسية وعلاقتهم بالحضارة الغربية.** و حتى و إن لم تكن هذه التفاصيل مقصودة لذاتها، فقد أفادت في تبيان حقائق كامنة وراء الظواهر.

- إن النموذج وسيلة لفهم الظاهرة في تفاعلها و تركيبها، أي في حالتها الكلية وبالتالي نجد المسيري بهذا المفهوم يخالف الفكر الغربي الذي يهتم بتفكيك الظاهرة و تحليلها إلى أجزاء، ثم تفسير الأجزاء **و هي منفصلة عن بعضها البعض.**

- إذا حاولنا إدراك الغايات البعيدة للنموذج المعرفي سنكتشف أن المسيري لا يتناول الظواهر المختلفة بالدراسة و التحليل، و عقله صفحة بيضاء و إنما يتضمن مفاهيم ورؤى نابعة من مرجعيته الكلية و عقيدته الدينية التي نشأ عليها، فما من أحد إلا و تصرفاته و عقائده تعبر عن نموذج ما في ذهنه، مثلا التصور المعرفي الإسلامي يجمع بين المصادر المعرفية الثلاثة و هي: **العقل، التجربة،** الوحي، في حين يقوم النموذج الغربي على العقل و التجربة. لهذا تختلف رؤية كل منهما للكون **و لذاته باختلاف النموذج الإدراكي لكل منهما.**

و خلاصة القول هو أن التعامل مع الواقع من خلال النماذج يبين لنا أن الموضوعية المطلقة الخالية من التحيزات غير موجودة.لأن لكل باحث نموذج خاص يجعله يصطفي و يختار المعلومات وفق ما يراه مناسبا، فيبعد بعضها و يركز على البعض الآخر و هو بهذا الموقف لا يمكنه أن يبعد خياله و قيمه الأخلاقية و بالتالي تحيزاته.

إذن فهذه النتائج ستدفعنا إلى معالجة وضبط مفاهيم أساسية لها علاقة بموضوع التحيز و هي:

- الفرق بين الطبيعة و الإنسانية.
- الموضوعية والذاتية.
- الخصوصية و العالمية.
- ثم ماذا نقصد بالتحيز ؟ ما هي أنواعه؟ و فيما تتمثل ميادينه؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

مساءلة مفاهيمية حول التحيز

المبحث الأول: مصطلحات أساسية ذات صلة بالتحيز

المطلب الأول: الطبيعة و الإنسانية

المطلب الثاني: الموضوعية و الذاتية

المطلب الثالث: الخصوصية و العالمية

المبحث الثاني: تبلور إشكالية التحيز عند المسيري

المطلب الأول: مفهوم التحيز

المطلب الثاني: أنواع التحيز

المطلب الثالث: ميادين التحيز

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: مصطلحات أساسية ذات صلة بالتحيز.

التحيز خاصية إنسانية ارتبطت بالطبيعة البشرية ارتباطا ماهويا، إلى درجة اعتبارهما مترادفين. و قد اعتبره عبد الوهاب المسيري إشكالية أساسية؛لأنه متعلق بالمشروع الحضاري الإسلامي و مستقبله. و قد بدأت الفكرة تتبلور لديه بسبب عوامل ساعدت على إخراجها من حيز التفكير و التأمل إلى حيز التحليل والمناقشة. و كان منطلقها تجاربه الخاصة التي كشفت عن وجود تحيز في الجانب المعرفي، و الدليل على ذلك قوله : « بدأت مسألة التحيز المعرفي تصبح إشكالية أساسية تطرح نفسها عليَ بعد انتقالي من دمنهور إلى الإسكندرية، إذ لاحظت التباين في العادات و التقاليد بين المدينة و القرية .... و قد تعمق فيَ الإحساس بالتحيز حينما بدأت أتفكر في هذا العالم، و قرأت بعض الدراسات في الأديان المقارنة و تاريخ الفن... كما قضيت عاما أدرس و أقرأ عن اليابان و فنونها و مؤسساتها الحضارية، مما عمق فيَ الإحساس بالآخر و نماذجه الحضارية التي تختلف بشكل جوهري عن مؤسساتنا و نماذجنا الحضارية».[1]

و قد لاحظ الاختلاف و التباين في الثقافات و المعتقدات عند انتقاله إلى الولايات المتحدة الأمريكية للدراسة هناك. عندئذ أدرك أن الحضارة الغربية نسبية و ليست مطلقة، لأنها تمثل نموذجا حضاريا ضمن عدة نماذج حضارية أخرى مغايرة لها، كما أن إدراك الواقع ليس هو الواقع في حد ذاته إذ يختلف من شخص لآخر، و من مجتمع لآخر.[2]

و من الأسباب التي ساهمت في تعزيز فكرة التحيز صداقته لـ "كافين رايلي" Cavin Raily الذي اهتم بقضية التحيز – دون أن يسميها – في كتابه "الغرب والعالم " كما أن مناقشته للدكتوراه أماطت اللثام عن صراع بين تحيزات مختلفة بينه و بين الممتحنين، وكانت النتيجة المترتبة على ذلك هو عدم نشر رسالة الدكتوراه لأسباب متحيزة. إلى جانب هذه التجارب " فقد طرحت فكرة التحيز ونوقشت من طرف الكثيرين مع ظهور الفكر القومي العربي حيث بدأ الحديث يتزايد عن الهوية و الخصوصية الحضارية و ضرورة الحفاظ عليهما".[3] لكن لم يتم تناولها بطريقة منهجية، لهذا تساءل المسيري عن إمكانية وضع أسس بحث جديد له آلياته و مناهجه و مرجعيته يتعامل مع قضية التحيز

---

(1) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية ، ص 440.

(2) المصدر نفسه: ص ص 441، 442.

(3) المصدر نفسه: ص ص 443،444.

و يفتح باب الاجتهاد. و توالت الدراسات حول هذا الموضوع ابتداء من سنة 1987. و لما اجتمع لديه عدد كبير من الدراسات تقرر عقد مؤتمر عن الموضوع (تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين بمصر) و كان هذا في فيفري 1992 و قدمت فيه أبحاث متعددة و جديدة، و تقرر نشر كل بحث باعتباره مقدمة لكتاب. [1] فصدرت الطبعة الأولى لكتاب إشكالية التحيز رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد و كان يضم حوالي ستين بحثا، ثم صدرت الطبعة الثانية في واشنطن عام 1996، ثم صدرت طبعة ثالثة في سبعة مجلدات عام 1998، كل مجلد مخصص لفرع من فروع المعرفة.[2] ثم عقد مؤتمر آخر سنة 2007 بالقاهرة.

و بما أن معاني الكلمات ترتبط بالبيئة الاجتماعية، و بالأسس الفلسفية و المعرفية التي ننطلق منها، فلابد من تحديد مفاهيم أساسية تعتبر ركائز و أسس يبنى عليها مفهوم التحيز و هي:

الطبيعة و الإنسانية ، الموضوعية والذاتية ، الخصوصية و العالمية.

فما هي أصول هذه المفاهيم ؟ و كيف طرحت عند المسيري ؟ و ما هو مفهوم التحيز عنده؟

[1] عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز (رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد)، المقدمة : فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا،الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1998،ص ص 18،19.

[2] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 458.

المطلب الأول: الطبيعة و الإنسانية

يحمل كل مصطلح علمي أو فلسفي دلالات معينة ذات علاقة بالنظام المعرفي الذي شمل ذلك المصطلح. فكان التركيز في هذا المبحث على بعض المفاهيم التي تم تداولها في النموذج المعرفي الغربي وكانت ثمرة تحولات فكرية و تاريخية عرفتها الحضارة الغربية. وبما أن المفاهيم تظل مختلفة تبعا لاختلاف السياقات الحضارية، فإن هدف البناء المصطلحي هو التركيب و ليس الدقة، و الغاية من وراء ذلك هي الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات الظاهرة. حتى تتم الإحاطة بمفهوم كل مصطلح بشكل دقيق و مضبوط ، و قد اختيرت على أساس صلتها بفكرة التحيز.

أولا: مفهوم الطبيعة

لقد عرف العلم الطبيعي تطورات متواصلة جعلته محط أنظار العلوم الأخرى، فمنهم من أرجع سبب التطور إلى طبيعة المنهج المتبع، و البعض الآخر حصره في المادة المعرفية المتمثلة في المفاهيم و القوانين و النظريات العلمية التي تعبر عن فهم العلماء للطبيعة.

فإذا كانت الطبيعة هي محور البحث و الدراسة، فما هو مفهومها؟ و ما علاقتها بالإنسان؟ و هل يمكن أن يشتركا في خصائص واحدة ؟

الطبيعة: NATURE باللغة الفرنسية ، و NATURA باللغة اليونانية مدلول عام " و هو جملة الموجودات المادية بقوانينها" و معنى ذلك اتصاف الكل بالنظام و الجمال، وهذا المفهوم أطلقه اليونان واللاتين على العالم فقال الأولون KOSMOS أي الزينة أو المزدان، و قال الآخرون MUNDUS أي الرشاقة عديمة النظير.

أما في الاصطلاح العربي فالكون هو ما يحدث دفعة،كانقلاب الماء هواء بالتسخين.[1]

كما يطلق لفظ الطبيعة على كل ما هو فطري، غريزي، عفوي، في جنس كياني، و لاسيما في البشرية، و هو ما يتعارض مع ما جرى اكتسابه بالخبرة الفردية أو الاجتماعية.[2]

تدل الطبيعة كذلك على العالم المرئي بقدر ما يتعارض مع الأفكار، المشاعر.. و منه فهي تدل

---

[1] يوسف كرم : الطبيعة و ما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، د ط ، د س، ص 8.

[2] أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط2 ، 2001 مج 2 ،ص857.

على الكون و العالم المادي أي أشياء السماء و الأرض البادية لنواظرنا.[1]

و جمع طبيعة طبائع و تعني السجية التي جبل عليها الإنسان، و هي أيضا القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي.[2]

نلاحظ من خلال هذه التعريفات أن الطبيعة تعبر عن العالم المادي الذي تحكمه قوانين ثابتة و صارمة(آلية) تسير الظواهر الطبيعية، فهي فعالة، تفهم و تكشف.

أما البحث عن حقيقة الطبيعة فتمتد جذوره إلى الفلسفة اليونانية و ينسب إلى الفلاسفة الطبيعيين، و سموا بهذا الاسم لأنهم أرجعوا أصل الكون و حقيقته إلى عناصر من الطبيعة فطاليس المالطي Thalés de Milet (المتوفى حوالي سنة 547 ق.م) قال آن الماء هو آصل كل شيء، آو قول انكسيمنس Anaximéne (المتوفى حوالي 580 ق.م) بأنه الهواء، أو قول اكزينوفانوس Xenophane (المتوفى حوالي 480 ق.م) أنه التراب، أو قول هيراقليطس Héraclite (المتوفى سنة 475 ق.م) أنه النار، أو قول امبيدوقليسEmpédocle (المتوفى حوالي 435 ق.م) أنه هذه العناصر الأربعة جميعا. [3]

و يلاحظ على هذه الفلسفات أنها اتجهت جميعها نحو العالم الخارجي، لأن البحث في الطبيعة أيسر من البحث في عالم الذات. و لما حصلوا ثروة من المعرفة بالعالم الطبيعي انتقل محور الدراسة بعد ذلك إلى الإنسان.[4]

أما " أرسطو" Aristote (384–322 ق.م) فقد كانت له نظرة كيفية إلى الطبيعة باعتبارها نسيجا من الجواهر و الصور و الكيفيات، "و كان الغرض من العلم هو تصنيف هذه الصور، و الكشف عن علل ظهورها و اختفائها. و كان العلم بكل مقوماته (الجواهر، الصور، العلل) ثابتا بثبات الطبيعة ذاتها. مما أدى إلى جمود العقلية العلمية".[5]

---

(1) المرجع السابق: ص 859.

(2) جماعة من المؤلفين : **معجم النفائس الوسيط**، إشراف أحمد أبوحاقة، دار النفائس، بيروت ط1 ، 2007، ص 737.

(3) محمد عبد الرحمن **مرحبا** : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، باريس ط3 ، 1983، ص ص 86، 87.

(4) المرجع نفسه : ص 88.

(5) حسين علي: فلسفة العلم المعاصر و مفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية، القاهرة، د ط، 2005 ص ص 43، 44.

و إذا كان الفكر الإغريقي ركز عنايته بالعلل الصورية فإن الفكر الوسيط كان أكثر اهتماما بالعلل الميتافيزيقية و هي مقدمات ضرورية للعلم، مما أدّى إلى إضعاف جانب التجربة أمام الجانب الميتافيزيقي. [1]

أما عصر النهضة فقد تميز بأولوية استعمال العقل و تركيزه على فهم الطبيعة و المجتمع وفقا لمنطق العلم، لا منطق الإله. بمعنى"اعتبار العقل اداة كافية لإدراك الواقع، و تستمر العمليات الإدراكية التي يقوم بها على مستويات مختلفة، حتى يصل الإنسان إلى ما يشبه الحقيقة الكلية، و إلى قوانين الواقع ذات الطابع العام القابلة للتطبيق و الاختبار التجريبي".[2] لكن فيما بعد وجد من العلماء و الفلاسفة من أنكر التفسير العقلي لارتباطه بالميتافيزيقا، وعدم إمكانية إخضاع تلك الأفكار لمنطق الملاحظة والتجربة ، فتم التوجه إلى الطبيعة و اعتمد المنهج التجريبي كطريقة تتلاءم مع العالم الحسي.

و يرجع الفضل في تجاوز الأشكال القديمة للمذهب التجريبي إلى" فرنسيس بيكون" Francis Bacon (1561-1626) الذي عبر عن الروح العلمية الجديدة في كتابه الأورغانون الجديد (1620)، حيث هاجم القياس الأرسطي و رفض الصورية المطلقة التي اتسم بها الفكر المنطقي، و هذا ما جعله يتجه إلى الطبيعة، ملاحظا و مجربا." فالموضوعات التي تكشف عن اتصالها بالواقع التجريبي جديرة بالبحث العلمي، أما الأفكار التي لا تنسحب على الواقع فإنها من قبيل الأفكار الميتافيزيقية."[3]

لكن بداية من منتصف القرن الثامن عشر تقريبا، طغى الفكر المادي، و أصبحت الطبيعة مصدرا للمعرفة اليقينية، و ظهر التراجع التدريجي للقول بالإله المفارق للمادة، كما اقتصر دور العقل على التلقي و التسجيل بأمانة، لأنه عضو مادي من أعضاء الجسم، يعتمد على شهادة الحواس و الاختبار التجريبي.[4] و اعتقد أنصار الفكر المادي أن خطأ الحواس أهون من خطأ المسلمات النظرية القديمة؛ لأن خطأ الحواس يمكن تداركه بالقياس الكمي و استعمال الأجهزة العلمية الدقيقة، و لكن خطأ الفكر أقدم و أعظم إذ لا يمكن إبعاده إلا بقلب النظام الفكري ذاته. لهذا فقد نشأ

---

(1) المرجع السابق: ص ص 43، 44.

(2) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج1، ص292.

(3) ماهر عبد القادر محمد: فلسفة العلوم، دار النهضة العربية،بيروت، د ط ، 1984،ج 1، ص 95.

(4) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج1، ص295.

الدين الطبيعي في مقابل الدين العقائدي و الفكر المادي في مقابل الفكر النظري. **و أصبحت** الطبيعة أكبر محرر للفكر من الموروث القديم. **حيث** عاد الإنسان إلى الطبيعة في الفـكر **و الفـــن و الحياة، فنشأ القانون الطبيعي و الفكر الطبيعي، و الفن الطبيعي.**[1]

"و الطبيعة في تصور الفلسفة المادية هي نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدي مغلق **مكتف بذاته، توجد مقومات حياته و حركته داخله"**. و هذه المقومات تساعد على فهمه، باعتباره **نظام ضروري و كلي، و يضم** أشياء كثيرة بما في ذلك الإنسان.

ومنه يذهب التفكير المادي إلى القول بأسبقية الطبيعة على الإنسان، و بطغيان الحيز المادي على الحيز الإنساني. **إذن** فمن خلال ما سبق ذكره ، نصل إلى استنتاج أهم صفات الطبيعة **و هي:**

- **الطبيعة: قديمة، واحدة، شاملة، بسيطة، لا انقطاع فيها و لا فراغات.**
- **الطبيعة: خاضعة لقوانين مادية آلية، كامنة فيها ، تدفعها من داخلها.**
- هذه القوانين حتمية لا غاية لها، و لا تخضع لأية قيم متجاوزة.
- لا يوجد ثبات في الطبيعة، فكل شيء في تغير مستمر.
- لا تهتم الطبيعة بخصوصية الإنسان **(غاياته-** تاريخه-**أحزانه و أفراحه)** لأنه يعتبر جزءا لا يتجزأ منها، وبالتالي يمكن تفسيره بالعودة إلى قوانين الطبيعة. و نظرا للطابع المادي الذي ميز هذه الخصائص، نجد المسيري يفضل استخدام مصطلح **"الطبيعة/ المادة" بدلا من"الطبيعة" و "القانون الطبيعي/المادي" بدلا من "القانون الطبيعي".**[2]

ثانيا: مفهوم الإنسانية Humanité

لغة: مشتقة من الإنسان و هو جمع أناسي **و** أناسة **و** آناس: **البشر للذكر و الأنثى، و يطلق على أفراد الجنس البشري.**

كما تعرف بأنها جملة السمات المكونة للتباين النوعي الخاص بالجنس البشري بالمقابلة مع الأجناس **القريبة.** وهو تفوق الجانب الإنساني على الجانب الحيواني طبقا لتفوق العقل بالذكاء على الميول، **و بالغريزة العاطفية على الغريزة الشخصية** [3]

---

[1] **حسن حنفي:** مقدمة في علم الاستغراب،**المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع**، لبنان، ط2، 2000 ، ص ص 190،198.

[2] عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة** ، ج2، ص ص 459،458.

[3] **أندريه لالاند:** موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل،مج2، ص570.

و الإنسانية تعني ما اختص به الإنسان، أكثر استعمالها للمحامد نحو: **الجود، وكرم الأخلاق.**[1]

و عُرفت الإنسانية في الفلسفة الحديثة"بأنها مجموع خصائص الجنس البشري المقومة لفصله النوعي، التي تميزه عن غيره من الأنواع القريبة".[2]

أما عن صورة الإنسان في الحضارة اليونانية فقد تمثلت في **"الإنسان المفكر و المنظر"**، و في العهد الروماني فهي صورة " **الإنسان المصارع و المحارب"**، الصالح لبسط نفوذ روما على العالم. أما في العصور الوسطى فقد رسمت الكنيسة صورة **الإنسان المتطهر،المتجرد من رغباته - الراهب المتعبد-** و في عصر النهضة **الأوروبية تظهر الفلسفات الإ**ستنارية التي تطرفت و اهتمت بتلبية المتطلبات **المادية للإنسان.**[3]

كما وظف مصطلح **الأنسنة** Humanisme بعد الحرب العالمية الثانية، و دعت إلى استعماله تيارات فكرية كثيرة منها الوجودية و الماركسية، حيث أعلن جون بول ساتر Jean Paul Sartre (1905-1980) **أن الوجودية نزعة إنسانية.**[4]

لقد ظهرت هذه التيارات كرد فعل على نتائج الثورة الصناعية المتمثلة في السعي وراء المتطلبات المادية بعد ما أدى تطور العلوم الطبيعية إلى مضاعفة المخترعات المادية الآلية، و أصبح الاهتمام **منصبا على الممارسة العملية و ليس على النشاط الحضاري للإنسان.**[5]

لكن ما هو تصور عبد الوهاب المسيري لمقولة الإنسان ؟

يرى أن الإنسان يختلف عن الطبيعة و لا يخضع لقوانينها، لما يتميز به من خصائص، كالحس الخلقي و الجمالي و الديني، و الاجتماع الإنساني. **و هو صاحب إرادة حرة رغم الحدود الطبيعية** و التاريخية التي تحده، كما أنه قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير صادرة من البرنامج **الطبيعي/**المادي الذي يحكم جسده و احتياجاته المادية و غرائزه. **وكل هذا لأنه كائن عاقل، دائم** التساؤل عن حقيقة الظواهر، ليصل إلى المعاني الكلية الكامنة وراءها، و كذا عن الغاية من وجوده في

---

(1) جماعة من المؤلفين: **معجم النفائس الوسيط، ص**50.

(2) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي، دار** الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982 ،ج1، ص ص 159،158.

(3) **سعيد شبار:** قيمة الإنسان و تكريمه بين المرجعية المادية الواحدية و المرجعية المتجاوزة، في عالم عبد الوهاب المسيري، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، مج 1 ، ص ص 391،390.

(4) Encyclopedia Universalis, Editeur Paris- France 1996-Corpus 11- P :727.

(5) **رالف بارتون بري:** إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعارف بيروت، د ط ، 1989 ،ص11.

الكون.و هذه التساؤلات أدت إلى وعيه بذاته و بالكون، فتجاوز ذاته(**الجسمية-الطبيعية**) **وعالمه الطبيعي**.[1] ولهذا يميز المسيري بين الإنسان الطبيعي و بين "**الإنسان الإنسان**" **أو** "الإنسان الرباني". **و هناك مسافة تفصل بين الإنسان و الطبيعة، و الله هو الذي يضمن ثبات الإنسان** و انفصاله عن الطبيعة، و لا يمكن تفسير ظاهرة الإنسان إلا بوجود الخالق- **عز وجل- المفارق** للطبيعة، و قول المسيري بثنائية الإنسان و الطبيعة و الخالق و المخلوق نابعة من إيمانه الذاتي، **و قد أطلق عليه "الإنسانية الإسلامية".**[2]

و هذا يعني أن العقائد التوحيدية لا تسقط في الواحدية، و المركز الواحد يشار إليه في الخطاب الفلسفي الغربي بأنه "**اللوجوس**"، و هي كلمة يونانية تعني "**كلمة**" و لهذا فعبارة "**متمركز حول اللوجوس**" (Logo-centric) بالإنجليزية تعني "**نسقا متماسكا**" **لأن له مركزا.** لهذا تعتبر **الحلولية** نقيض النظم التوحيدية حيث يحل المركز أو اللوجوس في العالم فيمتزج الخالق بالمخلوق و الإله بالعالم. ثم تهبط الحلولية بالإله إلى الإنسان فتؤنسن الإله وتؤله الإنسان، و بعد ذلك تنزل إلى **الطبيعة و تتحد معها** فيتحولان إلى مادة، فيتحد الإنسان بالطبيعة و يصبح مصدرا للقداسة و منه تم إسقاط المجاز و كل الثنائيات و يفصل بين الخالق و المخلوق و بين الإنسان **و الطبيعة، و بين** الدال و المدلول بحيث تصبح رؤية الواقع في النهاية واحدية.[3]

كما ينفرد الإنسان بإمكانية تطوير أنساق المعاني الداخلية و الرموز التي يدرك من خلالها **الواقع،** و يستجيب للمثيرات حسب إدراكه لها، من خلال أفكاره و ذكرياته. **و ليس هذا فحسب،** إذ يستقل كل إنسان بشخصية معينة، تميزه عن غيره من بني جنسه. لهذا فهو ظاهرة مركبة و متعددة الأبعاد، و لا يمكن رده إلى بعد واحد هو جانبه الطبيعي المادي. **و من أجل ذلك تفشل النماذج** التفسيرية المادية في تفسير ظاهرة الإنسان.[4]

إن ما دفعنا إلى تحديد مفهومي الطبيعة و الإنسان هو حديث بعض العلماء و الفلاسفة عن **ضرورة تطبيق نموذج العلوم الطبيعية القائم على المنهج التجريبي** في كل العلوم، بما في ذلك العلوم **الاجتماعية و الإنسانية،** حتى لا تبقى مجرد دراسات إنسانية تاريخية تخلو من التعميم و القوانين.

---

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر،دمشق،ط2،2003،ص12.

(2) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص305.

(3) عبد الوهاب المسيري، اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، دار الشروق،القاهرة،ط1،2002، ص 224.

(4) المصدر نفسه: ص223.

خاصة إذا علمنا أن قياس درجة تقدم أي علم من العلوم يكون بحسب دقة صياغة المفاهيم الواردة فيه و التعبير عنها بمقادير كمية. **و هذا ما** تحقق في العلوم الطبيعية**(الفيزياء و الكيمياء)** و لم يتحقق في العلوم الإنسانية التي لا تزال تستخدم مفاهيم تفتقر إلى التعبير الكمي الدقيق**-لأن طبيعة الموضوع لا تسمح بذلك -** [1]

و كان الهدف من وراء هذه المحاولة هو القضاء على ثنائية الطبيعي و الإنساني من **أجل إلغاء** الحيز الإنساني و الإبقاء على الواحدية المادية و تحقيق وحدة العلوم.

و لهذا أدت فكرة التحام الإنسان بالطبيعة ، إلى اختفاء الإنسان الفرد ، **الحر، الواعي لأنه أصبح جزءا لا يتجزأ من الطبيعة . و عندما تمحى تركيبية الإنسان و مقدرته على التجاوز، يظهر** الإنسان الطبيعي الذي يعرف في ضوء احتياجاته المادية ، و لا توجد مسافة تفصل بينه و بين **الطبيعة/**المادة، و لا يكون قابلا للدراسة إلا في إطار النماذج الطبيعية**/المادية.**[2]

"لقد محيت ثنائية الإله و الإنسان تماما بالنسبة للشعب اليهودي، فحينما يذوب **الجزء** الإنساني في الكل الإلهي، فإن الإنسان يفقد إنسانيته، و لذا فإن تاريخ الشعب اليهودي الزمني هو ذاته تاريخه المقدس. كما أن الوجدان الصهيوني يدور في هذا **الإطار، و تنطلق خريطته الإدراكية من** هذا الافتراض. حيث نجم عنه سلوك استعلائي بلغ ذروته في الصهيونية، إذ كيف يمكن لشعب **مقدس** و متأله أن يختلط ببقية الشعوب ؟

كما أن الحلولية هي التي تحدد الخريطة الإدراكية للصهيونية، و منه فلا يمكنهم رؤية حقوق الآخر **كما لا يفهمون** سلوك الفلسطينيين حينما يقاومونهم".[3]

و قد اعتبر المسيري هذه المفاهيم آساس و ركيزة **"للعلمانية"** (sécularisme) **لكن ليس بمعناها الشائع و هو "فصل الدين عن الدولة"** أي فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة، فهذا في رأيه تعريف جزئي و ليس شاملا لأنه يقتصر على حقبة تاريخية تميزها ظروف خاصة ، في حين **عرف** المجتمع الغربي تطورات اقتصادية و سياسية و اجتماعية أدت إلى تغيير **الحياة العامة و الخاصة، وكذا** العلاقات الإنسانية في بداية القرن العشرين و برزت أكثر في منتصف هذا القرن.[4]

---

(1) أحمد فؤاد باشا: **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف، صنعاء، ط1،1984 ، ص41.**

(2) **عبد الوهاب** المسيري : **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة ، مج1، ص ص 228 ، 229.**

(3) سوزان حرفي: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، **"العلمانية و الحداثة و العولمة"، ج 2، ص 159.**

(4) عبد الوهاب المسيري : **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج 1، ص 55.**

أما العلمانية بمعناها الشامل و يسميها المسيري" **العلمانية الشاملة" أو "العلمانية الطبيعية/المادية"** « هي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته و مجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة **و عن بعض جوانب الحياة العامة، و إنما تفصل كل القيم الدينية و الأخلاقية و الإنسانية عن كل** جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم **(الإنسان و الطبيعة)**».[1]

و من المصطلحات المرتبطة بمفهوم العلمانية و التي في إطارها يتم بلورة العلمانية الشاملة هو **مصطلح** " التطبيع" (**بالإنجليزية** :naturalize) و يعني **رد** كل شيء إلى الطبيعة بما في ذلك **الإنسان.**

فالقانون الطبيعي هو المرجعية النهائية الكامنة التي تحكم الطبيعة المادية و الطبيعة الإنسانية **على حد سواء.** و منه تبرز الوحدة بين العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية . **و النزعة الطبيعية** (Naturalism) تعتبر الإنسان كائنا طبيعيا، ينقاد وراء غرائزه الطبيعية، **أما الخصائص الإنسانية** و الحضارية فلا قيمة لها لأنها مظاهر سطحية. و كل هذا يؤدي إلى "تحييد العالم" (**بالإنجليزية:** Neutralization of the world) و معنى ذلك أن العالم يصبح مادة بلا غرض و لا معنى و لا قيم **إنسانية أو دينية أو أخلاقية.** و الإنسان جزء محايد من هذا العالم، و تتكون رؤيته لنفسه من خلال ماديته و مطابقته مع الطبيعة؛ الأمر الذي يجعل نظرته لذاته و للعالم حيادية و موضوعية.[2]

و هذا ما أدى بنا إلى ضرورة التمييز و الفصل بين خصائص كل من الظاهرة الطبيعية **و الظاهرة الإنسانية.** فما الفرق بين ما هو طبيعي و ما هو إنساني؟ و هل توجد إمكانية التوحيد بينهما. فيصبح الطبيعي إنساني و الإنساني طبيعي؟

---

(1) المصدر نفسه: مج2 ، ص 472.

(2) المصدر نفسه: مج1، ص 130.

ثالثا: الفرق بين الظاهرة الطبيعية و الظاهرة الإنسانية

إن الاختلاف القائم بين موضوع العلوم الإنسانية، و موضوع العلوم الطبيعية يستلزم بالضرورة اختلافا في المنهج المتبع. لأن العلوم الإنسانية من طبيعة معنوية بينما العلوم الطبيعية من طبيعة حسية. و انطلاقا من هذا الفرق يمكن تحديد ميزات كل منهما، و تتمثل فيما يلي:

- تتميز الظاهرة الطبيعية بخضوعها لقوانين موضوعية -**خارجية**- و بالتالي فهي بعيدة عن الوعي و الإرادة و الشعور، في حين نجد الظاهرة الإنسانية قائمة على وعي الذات لأحوالها الداخلية و محيطها الخارجي، مستعينة في ذلك بالذاكرة، لتوظيف خبرات الماضي في الحاضر و **المستقبل**.
- الظاهرة الطبيعية بسيطة التركيب بحيث يمكن تحليلها إلى الأجزاء المكونة لها، مثلا يمكن في الفيزياء عزل الذرة عن محيطها المادي و عن الطبيعة التي وجدت فيها من أجل دراستها و التوصل إلى مكوناتها الأساسية. بينما الظاهرة الإنسانية معقدة التركيب و **يصعب تحليلها**، تحكمها علاقات متشابكة و متداخلة لا يمكن ملاحظتها جميعا،فهي تتميز بالحركة و التغير **أي** عدم الثبات على حال واحدة، و عدم التكرار على نفس النمط و في نفس الشروط **الاجتماعية**.[1]
- إن العلاقات ما بين الظواهر الطبيعية هي علاقات سببية يمكن شرحها و تفسيرها و من اليسير تحديد أثر كل سبب في حدوث النتائج، ثم يحدد هذا الأثر تحديدا كميا **(رياضيا) إلا أن** العلاقات ما بين الظواهر الإنسانية، فتحدد بشكل كيفي لأنها قابلة للوصف و ليس للتكميم، و علاقاتها قيمية تحتاج إلى فهم و لا نستطيع ضبط جميع أسبابها. **و هذا ما جعل "دلتاي"** Dilthey **(سبق التعريف به)** يميز بين الشرح و الفهم فالشرح يوظف في العلوم الطبيعية عند ملاحظة الحوادث و ربطها بالحوادث الأخرى ربطا سببيا ماديا، و في المقابل يستخدم الفهم في العلوم الإنسانية، لأننا نتناول ظواهر داخلية، معقدة التركيب و تتطلب عمليات فكرية و **عقلية** لفهمها.

---

[1] محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،فرجينيا ،الولايات المتحدة الأمريكية ، ط4،2008، ص 259.

- الظاهرة الطبيعية تخضع لمبدأ الحتمية و معنى ذلك أنه كلما توفرت نفس الأسباب و الشروط، أدت حتما و بالضرورة إلى نفس النتائج، مما يؤدي إلى تعميم الحكم على بقية الظواهر المشابهة، بعد إجراء التجربة على عينة منها. في حين ليس بالإمكان تعميم النتائج عند دراسة الظاهرة الإنسانية، لأن الأفراد ليسوا صورا يطابق كل منها الآخر، فكل شخص هو في النهاية فريد من نوعه، مما يجعل تلك التعميمات قاصرة و محدودة.[1]
- تخضع الظاهرة الطبيعية لمبدأ النظام و الاطراد في الكون، و لهذا فإن ما يلحقها من تغير يتبع نمط برنامج محدد لا يختلف ماضيه عن حاضره- **لوجود سنن كونية- على خلاف الظاهرة** الإنسانية التي يحكمها مقياس تاريخي غير ثابت، لأن لكل حقبة تاريخية ظروفها الخاصة، كما أن تلك الأحداث قد مضت و ولت و يستحيل إعادتها في الحاضر.
- الظاهرة الطبيعية مجردة من الوعي و الذاكرة و الإرادة و لا **يمكن تقييدها بالأطر الزمنية** و المكانية، لكن الظاهرة الإنسانية ترتكز أساسا على المكون الشخصي و الثقافي و الذاتي الذي يختلف باختلاف الأشخاص و البيئات الاجتماعية ، **مما** يجعل الثقافات متعددة **و متنوعة.**
- **يدرس الباحث الظاهرة الطبيعية كما** هي في الواقع دون أن يضفي عليها أفكاره الشخصية أو إيديولوجيته، بمعنى عليه أن يتجرد من أهوائه و مصالحه الذاتية حتى يصل إلى حد كبير من **الموضوعية. إلا أن الباحث الذي يدرس الظاهرة الإنسانية لا يستطيع أن يتجرد من خلفيته الاجتماعية و الثقافية، و اهتماماته و قيمه و تحيزاته أثناء ملاحظته للظاهرة الإنسانية فهي تؤثر** عليه عند تفسيره لملاحظاته. و لهذا يصعب عليه تحقيق الموضوعية بشكل مطلق.[2]

بعد الوقوف على خصائص كل من الظاهرة الطبيعية و الظاهرة الإنسانية، نستنتج أنهما **متمايزتان و متقابلتان، و لا يمكن** جمعهما في ظاهرة واحدة. **فرغم توفر الإنسان على جانب طبيعي** مادي و هو الجسم العضوي و الوظائف البيولوجية و الغرائز المادية، إلا أن أهم ما يميزه عن سائر

---

[1] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ص ص 43،42.

[2] المصدر نفسه: ص ص 45،44.

الكائنات الحية و الجامدة هو العقل والإيمان و الوعي و الإرادة و العاطفة، وكل هذه المميزات تحقق إنسانيته، و تجعله **كائنا متجاوزا لقوانين الطبيعة.**

المطلب الثاني: الموضوعية و الذاتية

ترتبط إشكالية الموضوعية و الذاتية بالمفارقة بين الظاهرة الطبيعية و الظاهرة الإنسانية على س أنها تمثل العلاقة بين الذات و الموضوع **أو بين الفكر و المادة و هي من أهم المشكلات الفلسفية المتعلقة**" بالسؤال المعرفي الخاص بماهية الإنسان و حقيقته و هو: **هل الإنسان كائن مادي** خالص، و جزء لا يتجزأ من حركته المادية و صيرورتها ، و بالتالي مرجعيته النهائية مادية **(كما كان يتصور السوفسطائيون).** أم أنه منفصل عن هذه الصيرورة **(كما كان يتصور** كثير من **المفكرين الإسلاميين** انطلاقا من مفهوم الفطرة **و مفاهيم أخرى كالاستخلاف)** و من ثم فهو ليس جزءا من هذه الصيرورة و بالإمكان تجاوزها " إلى الإيمان و الاهتمام بالقضايا الإنسانية.[1]

أولا: مفهوم الموضوعية

Objectivité :**بالفرنسية، و** Objectivity **بالإنجليزية صفة مشتقة من اسم هو الموضوع** Object، و أصلها اللاتيني هو Objectum ، **و الفعل هو** Objecetare .و تعني Ob:**ضد و** Jacere: **يقذف/ يلقي.** فكان معناها المبكر في الإنجليزية " موقف معارض في النقاش" Objection. ثم تطور المعنى في القرن السادس عشر إلى "شيء مطروح **أمام الذهن**" بمعنى شيء مرئي أو ملحوظ.[2]

فإذا كان الموضوع هو الشيء الموجود في العالم الخارجي، و هو ما ندركه بالحواس، و نتصوره **ثابتا و مستقرا و مستقلا عن رغباتنا و آرائنا، فإن الموضوعي** Objective **يدل على ما يكون صحيحا** بالنسبة إلى جميع العقول، لا بالنسبة إلى عقل دون آخر. و العقل الموضوعي هو الذي ينظر إلى الأشياء نظرة موضوعية، فلا يتأثر في أحكامه بما تعود، أو أحب، أو كره. **و الموضوعي هو المستقل عن الإرادة كالظواهر الطبيعية.**[3]

أما في معاجم اللغة العربية، الموضوعي هو المجرد عن غاية شخصية و عكسه الذاتي.

---

(1) عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص ص 352،351.

(2) **رموند وليمز:** الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي،**المغرب، ط**1 ،2007، ص307.

(3) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي ج**2، **ص ص** 448،446.

أيضا هو ما تتساوى علاقته بجميع المشاهدين برغم اختلاف الزوايا التي يشاهدون منها، و يستلزم ذلك كون الحقائق العلمية مستقلة عن قائلها، بعيدة عن التأثر بأهوائهم، و ميولهم، و مصالحهم. **أما** الموضوعية في الفلسفة **فهي** مذهب يرى أن المعرفة ترجع إلى حقيقة غير الذات المدركة .[1]

و في معجم الفلسفة الفرنسي توجد إشارة إلى ضرورة التمييز بين مفهوم الموضوعية في المجال العلمي التجريبي، و مفهومها في المجال الفلسفي، و الموضوعية الحقيقية تكون في **المعرفة التجريبية** أو العلمية، أما الخطاب الفلسفي فيقدم حقائق غير قابلة للقياس، لكن يمكن اعتبارها عقلية[2] **لأن** الموضوع في فلسفة ديكارت و فلسفة العصر الوسيط يدل على ما يتمثله الذهن لا على الشيء **الخارجي. فكان الموضوعي مقابلا للفعلي أو الصوري.**[3]

لكن ما يهمنا في هذا البحث هو الموضوعية في مجال العلم الطبيعي، و المقصود بها هو قيام العالم بتوجيه عقله و حواسه إلى موضوع البحث،و آن يمنع في الوقت نفسه تدخل الذات **او العوامل** الشخصية، و معنى هذا التعامل مع الأشياء و الحكم عليها كما هي في الواقع دون **أي زيادة أو نقصان. ولهذا كانت الحقيقة الموضوعية مستقلة عن الإرادة الإنسانية. و الأساس المنطقي للموضوعية ، هو اعتبار الحقيقة العلمية حقيقة عامة بالإمكان التثبت من** صحتها لدى أكثر من باحث، إذا أجريت التجارب في نفس الظروف **و الشروط.** و بالتالي تصبح لغة العلم عالمية يشترك في فهمها كل الشعوب، كما تصبح قضايا العلم عالمية يشارك في حلها كل علماء العالم. **و من هنا يقول كلود برنار** Claude Bernard (1813-1878 م) في التفرقة بين شخصية **الفنان** و شخصية العالم: " الفن أنا و العلم نحن" [4]

لكن هناك من قدم مفهوما آخر للموضوعية على اعتبار أنه لا يمكن أن يكون الباحث موضوعيا و هو متجرد من قيمه الاجتماعية و الإنسانية. حيث يدعو" صلاح قنصوة **"**في كتابه "الموضوعية في العلوم الإنسانية" إلى ضرورة الكف عن تناول الموضوعية تناولا سلبيا، لأنها تعني**"غياب" لكل تحيز** و منع لكل تأثيراته، و هو ما لا يقبله المنطق، لأن الموضوعية العلمية **موقف و حكم و لا يمكن فصل الذات عن موضوعها، فالذات تمثل الباحث الصادر عنه الحكم،**

---

(1) جماعة من كبار اللغويين العرب، المعجم العربي الأساسي،**المنظمة العربية** للتربية و الثقافة **و العلوم**،تونس،1988، ص 1316.

(2) Gérard le grand : Dictionnaire de philosophie-bordas, Bruxelles 1972.P :191.

(3) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ،ج2، ص448.

(4) بدوي عبد الفتاح محمد: فلسفة العلوم: دار قباء الحديثة،القاهرة،ط3، 2000، ص ص 93،92.

و الموضوع يعبر عن محتوى حكمه.[1] إذن نفهم من ذلك أن الموضوعية التي يقصدها هي: **إدراك الإنسان لتحيزاته** و وعيه بها .

أما المسيري فيرفض **مفهوم الموضوعية المقابل للذات الإنسانية و ما تحمله من قيم و معتقدات** و يسميها " الموضوعية **الفوتوغرافية**'، لأنها تقوم بجمع **المعارف و التقاط تفاصيل الواقع المادي كما هو** - مثل آلة التصوير- من غير تدخل للعقل **(رغم قدرته على الإبداع و ربط العلاقات) و قد** صرح بذلك في قوله: «...و الالتزام بالموضوعية في هذا السياق ، يعني أن يتجرد الباحث من **خصوصيته، و من التزامه الخلقي**، و من عواطفه و حواسه و كليته الإنسانية، و يحول عقله إلى صفحة بيضاء، و سطح شمعي، يسجل الحقائق و يرصد التفاصيل بحياد شديد، **و بذلك تتحول الظاهرة موضع الدراسة** إلى مجرد شيء».[2]

و من أجل ذلك، فضل المسيري استعمال مصطلحي "أكثر تفسيرية" **و** "أقل تفسيرية" **بدلا من "موضوعي" و** "ذاتي" و اعتبرهما **أكثر دقة** ،حيث أراد إثبات أهمية العقل و دوره البالغ في فهم الواقع فهما عميقا، من خلال إدراك مختلف العلاقات التي تربط بين تفاصيل الواقع. **و يسمي** هذا النوع من التفكير "**الموضوعية الاجتهادية**". [3]

إذن فالموضوعية تقتضي التمييز بين التزام الباحث بخطوات البحث العلمي أثناء جمع المعلومات و البيانات التي تعكس حقيقة الموضوع، و بين أنانية الباحث و ميوله و أهوائه التي تبعده عن حقيقة **الموضوع**. و لذلك فإن التزام الباحث بدينه و ثقافته و قيم مجتمعه لا يعد عيبا.[4]

ثانيا:مفهوم الذاتية:

Subjectivity ترجع إلى Subject في اللغة الإنجليزية و أصلها اللاتيني Sub .Subjectum : **تحت،** Jacere: **يقذف/**يلقي و معنى ذلك: "شخص تحت سلطة مولى أو سيد". **فكانت** Subjection بمعنى إخضاع[5]. **الذاتي** Subjective منسوب إلى الذات، و من معانيه: **شخصي،**

---

(1) صلاح قنصوة: الموضوعية في العلوم الإنسانية، **دار الثقافة للنشر و التوزيع** ، دط ،1980، ص59.

(2) **عبد الوهاب** : المسيري العالم من منظور غربي، ص ص 136،135.

(3) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص 340.

(4) **عقيل حسين عقيل**: منطق الحوار بين الأنا و الآخر، **دار الكتاب الجديد**، ط1، بيروت، لبنان 2004، ص 143.

(5) **ريموند وليمز**: الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، ص **ص** 306 ،307.

أي: لا يأخذ بعين الاعتبار سوى الشعور و الآراء الشخصية، و يرفض الحقيقة الموضوعية **أو يتجاهلها.**

و الموجود بذاته يعني الأصلي، الذي هو داخل الشيء المقصود و المختص بجوهره و يقابله العرض.[1]

و الذاتي في الميتافيزيقا هو إرجاع كل وجود إلى وجود الشخص **المدرك، أو إرجاع كل وجود** إلى وجود الفكر دون ما عداه من **الأشياء.**

أما في علم النفس فالطريقة الذاتية هي طريقة الاستبطان أو طريقة الملاحظة الداخلية لأصول **الإنسان النفسية.**و في علم الأخلاق يميز المذهب الذاتي بين الخير و الشر على أساس الانفعالات **الشخصية الملائمة و المنافية.** أما الذاتية في علم الجمال فهي أن تكون أحكام الفن مبنية على **الأذواق الفردية ،** و هذا المعنى مرادف للانطباعية.[2]

نستنتج من خلال هذه التعريفات أن الذاتي يقابل الموضوعي؛ **لأن الأول يعتمد على** الانطباعات و من ثم يكون متأثرا بميول شخصية، الأمر الذي يجعله نسبيا و غير موثوق فيه، أما الثاني فهو الحقيقي و المنصف و الحيادي لأنه استبعد الاعتبارات الشخصية ، و لهذا نثق فيه أكثر. و هذه المعاني مصدرها العلم الوضعي الذي اعتبر الذاتية منهجا خاطئا، لا يمكن اعتماده في دراسة العالم الخارجي، فأهمل العالم الداخلي و أخرج الإنسان من معادلة الطبيعة ، و اهتم بالظواهر المادية التي يمكن إخضاعها للتجربة.

لكن هل نفهم من هذا أن العلم الموضوعي ضد كل ما هو إنساني و ذاتي؟

الإجابة عن هذا السؤال تفرض علينا التمييز بين الذاتية و الأنانية، و بين الذاتية **و الأيديولوجية فالذاتية** " لا تنفصل عن المجتمع، **و تعبر عن ثقافة و طموحات و غايات** و حاجات، قد تكون فردية و بالتالي قد تتحول إلى أنانية، **أما الأنانية فهي الخصوصية المتعلقة** بهروب الفرد عن نواهي و ضوابط المجتمع"[3] **و هذا بسبب** اتباعه لأهوائه و مشاعره و انفعالاته.

---

(1) **أنطوان نعمة:** عصام مدور و مجموعة من المؤلفين، المنجد في اللغة العربية المعاصرة،دار المشرق بيروت،ط2، 2001، ص517.

(2) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي، ج1، ص583.**

(3) **عقيل حسين عقيل:** فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي ،**القاهرة، دط ،1999، ص ص288، 289.**

و معنى ذلك أن الإنسان بطبعه اجتماعي و ليس ذاتيا؛ لأن الذات تكونت نتيجة تنشئته الاجتماعية، مما يجعل التحليل و التفسير الذاتي لا يكون **بالضرورة أنانيا أو متخلصا من الموضوعية**، كما لا يعني ذلك الاستغناء عن قدراته العقلية و استعداداته و اهتماماته الخاصة من أجل تقديم الأشياء على حقيقتها.[1]

أما الإيديولوجيا (Idéologie) - **علم الأفكار**- فتعني في لغة القرن الثامن عشر، دراسة الأفكار من جهة تولدها و ترابطها و قيمتها المنطقية، **و هي كذلك** مذهب فكري يتبناه حزب سياسي أو حكومة.[2] و تستعمل الإيديولوجيا في مجال المناظر السياسية كقناع؛ لأنها تخلق تفكيرا وهميا، و تتضمن تقريرات و أحكاما حول المجتمع، قد أنتجتها المصلحة، فهي تهدف إلى إنجاز عمل معين **و** تقود إلى نظرية نسبية فيما يتعلق بالقيم.[3]

كما تسعى الإيديولوجيا إلى تفسير النظام الاجتماعي الذي تدافع عنه، من خلال اللجوء إلى القوانين الطبيعية،- "هكذا بني العالم"، **و** "تلك هي طبيعة الإنسان"- **و لذلك فإن الإيديولوجيين** يصنعون بدقة نموذج الإنسان وفق المعادلة المطلوبة، مستعملين كل ما يخدم قضيتهم من معلومات علمية(كالتذكير بمعادلات و أقوال العلماء)-الخرافات-الإيمان...إلخ ليكونوا أكثر قدرة على الإقناع. "و حتى العلماء أنفسهم يتأقلمون مع الإيديولوجيا المهيمنة من **أجل أن يضمنوا لأفكارهم " غطاءا دفاعيا"**يسهل تقبل الجمهور لهذه الأفكار".[4] و لا يكون تأثير الإيديولوجيا على سلوك العالم **فحسب، بل على العملية المعرفية كذلك، مثل اختيار الموضوع، صياغة المشكلة، قبول** أو رفض هذه **أو تلك من النظريات.**[5]

و الدليل الذي يؤكد ارتباط الإيديولوجيا بأبحاث العالم و آرائه، هو ما أعلن عنه "سيريل بيرت" في بريطانيا بعد توصله إلى أن الذكـاء **وراثـي و هي نتـيجة دراسـاته** و بحـوثه **الإحصـائية**، و بالتالي لا صلة لزيادته أو نقصانه بنوع التربية، و اتضح **أن** "بيرت" كان يقصد من وراء ذلك تبرير

---

[1] المرجع السابق و الصفحة.

[2] عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان، ط1،1994،ص80.

[3] عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2003، ص 13.

[4] سيرغي كارامورزا: جدلية الإيديولوجيا و العلم، ترجمة نواف القنطار،منشورات دار علاء الدين، ط1، 2005، ص ص 9، 13.

[5] المرجع نفسه و الصفحة.

الاستعمار و جعله أبديا، لأن سبب قوة الذكاء وضعفه إنما يرجع إلى الجينات الوراثية و هو مالا يمكن تغييره بالوسائل الحديثة.[1]

إذن لقد اختلف المفكرون في مفهوم الإيديولوجيا، لكنهم يتفقون " على أنها تعبير عن ارتباط **الفكر بالأصول الاجتماعية.** و قد يكون هذا الارتباط في نظر البعض انعكاسا مباشرا، **و قد يصبح** لدى آخرين حجبا و تحريفا متعمدا أو دون قصد لهذه الصلة".[2] **و ينتـج عن هذا الانعكـــاس أو التحريف،** إما ترسيخ الحالة الاجتماعية الحاضرة، أو دعوة إلى تغييرها و استبدالها بأخرى. **و إذا** كان الباحث متأثرا بميوله و مصالحه الاجتماعية و انعكس ذلك على مضمون بحوثه العلمية فإنه سيكون بعيدا عن الموضوعية، و تكون أحكامه و مواقفه في موضع الشك **و الريبة.**[3]

لكن إذا استطاع الباحث أن يتحرر من مواقفه و أحكامه المسبقة، و إيديولوجيته الخاصة، فإنه لا يستطيع التخلص من مرجعيته و أصوله، و هي القيم الكلية للمجتمع الذي ينتمي إليه، لأنها تعبر عن بنية عقلية تسيطر على تفكيره و سلوكه - بوعي آو من غير وعي- و تمثل خصوصية العالم **أو الباحث.**

فهل معنى ذلك أن الخصوصية الفردية **و الاجتماعية تشكلان عائقا أمام تحقيق** العالمية التي تعد مظهرا حضاريا ؟ **وماذا نقصد بالخصوصية و العالمية ؟**

المطلب الثالث: الخصوصية و العالمية

لقد مرت البشرية بفترات سادت فيها مفاهيم و معايير تكرس منطق القوة و النفوذ، **و تقدس الذات و تحتقر** الغير؛ لأن هذا الأخير يعاني من التخلف و يفتقد لوسائل المواجـهة و فرض الوجود ، مما أدى إلى ظهور النزعة الاستعمارية و التوسعية من طرف الدول التي تملك القوة **العسكرية و السياسية و الاقتصادية** ، و من خلالها تتم السيطرة الثقافية و المعرفية.

إلا أن العامل الذي ساعد على تيسير سبل الهيمنة هو اعتقاد الشعوب المستضعفة أن تبعيتها للدول المتطورة لا يعتبر عيبا،لأنه يمثل النموذج الكلي و العالمي الذي يرمز إلى التقدم العلمي و التكنولوجي، و لهذا يجب تبنيه و اتخاذه كمرجعية مركزية و **عالمية** ،من غير الاهتمام بتأثير ذلك على خصوصية تلك المجتمعات و مقوماتها الذاتية.

---

[1] أحمد فؤاد باشا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ص55.

[2] صلاح قنصوة: الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص 56.

[3] المرجع نفسه و الصفحة.

و من أجل إزاحة اللبس والغموض ،يجب علينا **تحديد مفهوم كل من الخصوصية و العالمية.** فماذا نعني بهما؟ و ما علاقة كل منهما بالآخر؟

أولا: مفهوم الخصوصية

ترجع في أصلها اللغوي إلى الخاص (propre, special) **ومنه** اشتق لفظ خصص، خصه بالشيء يخصه خصا، و خصوصا **و** تعني أفرده به دون غيره. **و يقال: اختص فلان بالأمر** و تخصص له، إذا انفرد، **و خص غيره** و اختصه ببره. **و الاسم الخصوصية و الخصية و الخاصة و الخصيص. والخاصة: خلاف العامة.**[1]

كما يرتبط مفهوم الخصوصية بمصطلح "الهوية" (Identité) حيث يعرفها الفارابي قائلا: «هوية الشيء، و عينيته، و تشخصه و خصوصيته و وجوده المنفرد **له، كل واحد...لا يقع فيه** اشتراك».[2]

أما من الناحية الاصطلاحية، فقد ذهب عبد الوهاب المسيري إلى تحديد مفهوم **الخصوصية من زاويتين : الأولى** هي الخصوصية الفردية التي تعبر عن كل ما **يخص الفرد من ثقافة و لغة و مهنة و طباع،** و هي تشكل بذلك جزءا من الحقيقة الإنسانية المشتركة. **الثانية هي الخصوصية المحلية** الحضارية، و قد تشكلت انطلاقا من خصوصية أفراد المجتمع..و كذا خصوصية البيئة **الجغرافية، و ظروف العصر.** و مثال ذلك الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى و الحضارة الغربية المسيحية في القرون الحديثة، و رغم تمايزهما و اختلافهما إلا أنهما ساهما في تكوين **الحضارة العالمية.**[3]

و ليس بعيدا عما حدده المسيري يعرف محمد عمارة الخصوصية **الحضارية بـ "التمايز الحضاري" و التمايز وسط بين "الوحدة" و بين "الفصل"** التام. و معنى ذلك " أن الإنسان يشارك كل بني جنسه في الإنسانية و الخلق، و في كثير من معارف و حقائق الأعضاء و وظائفها ، لكنه

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج 5، ص 80.

(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص 530.

(3) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز(رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد)، محور العلوم الطبيعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،فرجينيا ،الولايات المتحدة الأمريكية، ط3 ،1998،ص76.

يتميز و يتفرد بالنفس و الروح و المشاعر المميزة لذاته، و بالبصمة التي **لا** يشاركه فيها سواه من بني **الإنسان**."[1]

و من أجل توضيح هذا المفهوم أكثر، يحدد المجال الذي تشترك فيه **كل الحضارات الإنسانية**، و هو مجال العلوم و الحقائق و القوانين المرتبطة بالعلوم ذات الموضوعات الثابتة مثل علوم المادة الطبيعية و الدقيقة، أما العلوم المتعلقة بالإنسان و تتمثل في الشعر و الفنون و الآداب **و العقائد و الفلسفات و علم الاجتماع** ....إلخ نجدها متغيرة من إنسان إلى **آخر**. كما أنها لا **تتكرر** بنفس الأسلوب لدى الإنسان **الواحد، مما يولد التمايز و الخصوصية**. و هذا راجع إلى تأثر معارف الإنسان بخلفيات الاعتقاد و العادات و التقاليد، و البيئة و أساليب التربية. **و هي عوامل توحد بين أبناء الحضارة الواحدة و تجعل الاختلاف واضحا بينهم و بين أبناء الحضارات الأخرى.**[2]

لكن ما مدى ارتباط مدلول الخصوصية بمصطلحي القومية و المحلية؟

القومية:Nationalisme هي الصفة الحقوقية التي تنشأ عن الاشتراك في الوطن الواحد، و يراد**فها** الجنسية ، و تعني أيضا الصلة الاجتماعية، العاطفية التي تتولد من الاشتراك في **الوطن، و الجنس،** و اللغة، و الثقافة، و التاريخ، و الحضارة، و الآمال و المصالح.

و المذهب القومي مذهب سياسي قوامه إيثار المصالح القومية على كل شيء، فإما أن يظهر هذا الإيثار في منازع الأفراد، و إما أن يظهر في منهج حزب سياسي يناضل في سبيل قومه و يدافع عنهم، و يعتز بهم.[3]

و من المفكرين الذين خاضوا في مسألة القومية **فؤاد زكريا. حيث يقول: "فأشد الفلسفات** تأثيرا على النطاق العالمي، و أطول الفلسفات بقاء خلال الزمان ، هي فلسفات نشأت في ظروف قومية معينة، و اصطبغت بصبغة محلية خاصة، و لكن الإنسان عرف كيف يجد فيها أفكارا تتجاوز **نطاق الأصل الذي نشأت منه، و تعلو على حدود الوطن الذي ظهرت فيه.**"[4]

و نفهم من هذا القول أنه لا يحصر الفكر القومي في حدود ضيقة، حيث يحرص على **التمسك بمقومات شخصيته** و وضع الحواجز أمام كل ما هو أجنبي عنه أو يخالفه الرأي.

---

[1] محمد عمارة:الإبداع الفكري و الخصوصية الحضارية، دار الرشاد،القاهرة، ط1 ،1998،ص 19.

[2] المرجع نفسه : ص 20.

[3] جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج2، ص205.

[4] **فؤاد زكريا**: "القومية و العالمية في الفكر الفلسفي"، مجلة الفكر المعاصر، لبنان،ع 17 ،1966،ص 26.

لهذا يرى فؤاد زكريا أن مخالفة القومية لأفكار المجتمعات الأجنبية ، لا يعني الانعزال و عدم الاستفادة من التجارب الناجحة التي أنتجتها الأمم الأخرى، بحجة أن في الاسترشاد بهذه التجارب

قضاء على قوميتنا ، و مخالفتها **دعم لشخصيتنا** القومية و تعبير عن استقلالنا الفكري.[1]

أما مصطلح محلية أو محلي: locale **فهو متعلق بمحل معين أو خاص بمنطقة. و**" أخبار محلية ": تعني داخلية أو متعلقة ببلد، خلافها" **أخبار عالمية**" . "و لون محلي" في الأدب و الفنون معناه نقل صحيح، مثير و جذاب لعادات بلد أو عصر و أعرافه و مميزاته، و قيل هو طابع في كتابة **قائم على تصوير السمات و الخصائص المميزة لبلد أو لإقليم، أو لحقبة معينة. و المحلية خلافها العالمية.**[2]

و تعبر المحلية عن درجة الذاتية التي تميز حضارة معينة مقارنة بغيرها من الحضارات الأخـرى، و من ثم التمكن من معرفة درجة العالمية فيها **أيضا.**(كأن نقول إن حضارة الفرس القديمة أكثر محلية من حضارة الإغريق القديمة). **و بما أن العلم يتأسس على الموضوعية و العالمية و يستـــبعد الذاتيـة** و المحلية، تكون الفنون أقرب إلى المحلية من العلوم، و درجة الذاتية في العلوم الإنسانية أكثر من العلوم الطبيعية، و في العلوم الهندسية **أكثر من العلوم الرياضية.**[3]

ثانيا: مفهوم العالمية Universalité: أو العالمي، تنسب إلى العالم، و جمعه عوالم و عالمون و من معانيه: **الخلق كله،** كقوله تعالى:« **الْحَمْدُ للَّه رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾** »[4]

- **كل صنف من أصناف الخلق**"عالم الحيوان"، "عالم النبات" "عالم الإنسان".

- كل مجموعة من البلدان تجمعها رابطة. **كقولنا**"العالم العربي و العالم الإسلامي"، **"العالم الحسي":** هو مجموعة الأشياء التي يمكن أن تدرس بالحواس ،" العالم العقلي" **هو ما يتصل بالذهن** و التفكير من ماهيات .[5]

و يطلق العالم بالمعنى الخاص على جملة موجودات من جنس واحد، كقول" **ابن سينا":** **يقال** عالم لكل جملة موجودات متجانسة،كقولهم: عالم الطبيعة، و عالم النفس، و عالم العقل **و العالمية مذهب من يقدمون حب الإنسانية على حب الوطن.**[6]

---

(1) **المرجع نفسه** : ص 27.

(2) **أنطوان نعمة و عصام مدور** و مجموعة من المؤلفين: **المنجد** في اللغة العربية المعاصرة، ص ص 320،319.

(3) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، محور العلوم الطبيعية، **ص**76.

(4) **سورة الفاتحة**: الآية 2

(5) جماعة من كبار اللغويين العرب، المعجم العربي الأساسي ، ص 861.

(6) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي، ج** 2، **ص ص** 47،45.

لقد بنى فلاسفة اليونان قولهم بأن الفلسفة عالمية على عنصرين اثنين: **"وحدة الطبيعة الإنسانية" و "وحدة العقل" فاستدلوا** على وحدة الفلسفة بوحدة النقل الإنساني، كما استدلوا على وحدة العقل الإنساني بوحدة الطبيعة الإنسانية.[1] كما عرفت بأنها:«مذهب يدعو إلى البحث عن الحقيقة الواحدة، التي تكمن في خلق المظاهر المتعددة في الخلافات المذهبية المتباينة و هي ـ بحسب هذا الرأي ـ السبيل إلى جمع الناس إلى مذهب واحد، تزول معه خلافاتهم الدينية **و العنصرية لإحلال** السلام في العالم محل الخلاف».[2]

و انطلاقا من اعتبار العالمية مذهبا يُوَحِدُ الناس و ينبذ خلافاتهم المذهبية و الفكرية **و الدينية، هناك من اعتقد أن العالمية مرادفة للإنسانية ـ من ناحية الجنس البشري**ـ بحيث يصبح الإنسان مجردا من انتماءاته لدولة أو لأخرى، و يرجع السبب في ذلك إلى شعوره بالظلم، فدعا إلى **مقاومة السلطة المطلقة المستبدة باسم الإنسانية**.[3]

و يعارض المسيري مفهوم **"الإنسانية الواحدة"** و يعتبره مقابلا لمفهوم "الإنسانية المشتركة" **لأن المفهوم الأول** «يفترض أن الناس كيان واحد و إنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي و وراثي **عام»**. وهذا مالا يمكن تحقيقه على أرض الواقع. أما المفهوم الثاني « فيؤمن بأن ثمة **إمكانية و طاقة** إنسانية كامنة لا يمكن رصدها أو ردها إلى قوانين مادية. هذه الطاقة لا يمكنها أن تتحقق في فرد بعينه و شعب بعينه، أو في جنس بعينه، و إنما تتحقق بدرجات متفاوتة حسب اختـلاف الزمـان و المكان و الظروف و من خلال جهد إنساني».[4]

و من خلال هذه المفاهيم نستنتج أنه ليس بالإمكان تحقيق أشكال حضارية عامة و إنما أشكال حضارية متنوعة بتنوع الظروف و الجهد الإنساني.

و في هذا الإطار يذهب دعاة النظام العالمي الجديد **(الناتج عن تزايد هيمنة النموذج الواحدي المادي) إلا** أن أهم ما يحرك الإنسان هو الدوافع الاقتصادية، و أن الصراع القائم لم تكن أسبابه المبادئ أو الإيديولوجيا، و إنما المصالح التي يمكن حسابها من خلال عمليات رياضية.و في **ظل هذا النظام يتم إنكار كل القيم و تاكيد النسبية المعرفية و الاخلاقية**، و يهمل التاريخ و تعلن

---

(1) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002 ، ص 55.

(2) جاسم محمد زكريا: مفهوم العالمية في التنظيم الدولي المعاصر، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2006، ص 99.

(3) المرجع نفسه و الصفحة.

(4) عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص ص 308،307.

نهايته كظاهرة إنسانية، و معنى ذلك إنكار الإنسان ككائن مستقل عن عالم الطبيعة، **و يتم الاهتمام بالمستقبل و التمركز حول مفهوم الطبيعة/المادة، مع العداء العميق للإنسانية.**[1]

إذن هذه الخصائص تعبر عن الأبعاد المعرفية الكلية و النهائية للنظام العالمي الجديد.

أما فكرة العالمية عند "مالك بن نبي" **فتقوم على أساس** "ارتباط المسلم بعقيدته باعتبارها حضورا في مسيرة الحياة، و ارتباطا بنظام الكون، و مسؤولية حملها الإنسان أمانة و أداء". **و ليس مدلول ذلك** أن العالمية ترتبط بالمسلم فحسب، بل هي تلتقي بمشكلة المواطن في أي بلد تربطه صلات **تقليدية** مع المجتمع الإسلامي، مما يؤدي إلى الالتقاء بالإنسان في العالم أجمع. [2]

و بالتالي يدعو "مالك بن نبي" إلى تواصل الثقافات عبر شمولية رسالة الإسلام.

لكن ما الفرق بين العالمية و العولمة؟

العولمة: ترجمة لكلمة Mondialisation **الفرنسية**، التي تعني" **جعل الشيء على مستوى** عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة." [3] **و المحدود هو** الدولة القومية التي تتميز بحدود جغرافية و تعمل على حماية ما بداخلها من أي خطر أو تدخل **خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة.** أما اللامحدود فالمقصود به" العالم" **أي الكرة الأرضية.** و هو بالتحديد العولمة التي تلغي حدود الدولة في المجال الاقتصادي و ترك الأمور تتحرك عبر العالم و داخل فضاء يشمل كل الكرة الأرضية.

كلمة عولمة الفرنسية هي ترجمة لكلمة (Globalization) الإنجليزية التي ظهرت في الولايات **المتحدة الأمريكية . و هي تفيد** معنى **تعميم الشيء و توسيع دائرته ليشمل الكل** [4]**.و هو** المعنى ذاته الذي حدده المسيري للعولمة حيث يقول: « إنها تزايد تساقط الحدود الخصوصية بحيث يصبح

---

(1) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج2، ص ص** 202 ،206.

(2) **كامل المسقاوي: العالمية و رسالة الحضارة و** الثقافة في فكر بن نبي، مجلة العصر، المؤسسة **الوطنية للمنشورات الإسلامية ، الجزائر،ع** 9 ،2004.ص ص 15،13.

(3) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص 136.

(4) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر **المعاصر، ص** 136.

(*) **حوسلتها: منحوتة من عبارة**" التحويل إلى وسيلة". و العلمنة الشاملة و الترشيد المادي يرميان إلى تحويل الطبيعة و الإنسان إلى وسيلة، أي حوسلتهما.(**عبد** الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج** 2 ،**ص** 463).

(**) **القفص الحديدي**: عبارة استخدمها ماكس فيبر لوصف وضع الإنسان في المجتمع الحديث، بعد أن يتم ترشيد المجتمع **و الإنسان. و هي ذات علاقة بمصطلحات نقدية** " **التشيؤ و التسلع**" التي تعنّي في جملتها" ان يصبح الإنسان سجين العالم **و الأشياء أو السلع، خاضعا لقوانينها.**(عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج** 1، **ص** 255).

العالم كله مادة استعمالية... و يصبح كل البشر كائنات وظيفية أحادية البعد، يمكن التنبؤ بسلوكها و حوسلتها [*] و توظيفها. و عندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، و تتبع نمطا واحدا و قانونا عاما واحدا ، و يصبح العالم مكونا من وحدات قد تكون غير مترابطة و لكنها متشابهة. وهذا ما سماه ماكس فيبر القفص الحديدي[**] [1]».

و لقد ورد تعريف العولمة في أحد المعاجم اللغوية بأنها "مصطلح حديث يدعو ظاهريا إلى رفع القيود، و انفتاح العالم اقتصاديا و ثقافيا بعضه على بعض. مما يؤدي إلى سيطرة التكتلات الاقتصادية الكبرى و ثقافاتها في مختلف المجالات". [2]

نلاحظ آن هذا التعريف تضمن مفهوما أشمل للعولمة إذ لم يحصرها في البعد الاقتصادي فحسب، بل تضمنت كذلك البعد الثقافي. لأن العالم تربطه شبكة متنوعة من وسائل الاتصال الحديثة التي توظف في الغزو الثقافي و استعمار العقول. بالإضافة إلى تأثير اللغات الأجنبية (خاصة الإنجليزية و الفرنسية) لما تحمله من فكر و علوم و آداب، كالملبس و المأكل، و أنظمة الحياة العامة من قوانين و عمارة و عادات. [3]

و العولمة الثقافية ناتجة عن عملية السيطرة الاقتصادية و السياسية، و هي عملية مدروسة إلى حد كبير، هدفها الحفاظ على المصالح أو التوسع فيها و زيادتها.

لكن من جهة آخرى ، هناك من يعد العولمة جزءا مهما من مسألة التحضر التي تسعى إليها المجتمعات، لهذا اعتبرت حتمية و تلقائية من ناحية، و مرغوبة من ناحية أخرى. [4] و الحقيقة التي يقف عندها كل متفحص و باحث في هذا الموضوع تتمثل في آن عالم العولمة، هو في الواقع عالم المؤسسات و شبكات الاتصال المعلوماتية الالكترونية، عالم لا يعرف و لا يعترف أبناؤه بالعناصر التي تتحدد بها الهوية في عالمنا التقليدي الذي و رثناه عن الآباء و الأجداد و هي: الدين، الوطن، اللغة، الانتماء العرقي و الجغرافي...إلخ. [5]

---

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، مج 2 ، ص 464.

(2) جماعة من المؤلفين: معجم النفائس الوسيط، إشراف أحمد أبو حاقة، دار النفائس، بيروت، ط1، 2007 ،ص 850.

(3) ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 123.

(4) المرجع السابق: ص 125.

(5) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، ص ص 149،148.

إذن تختلف العولمة عن **العالمية على اعتبار أن العولمة ظاهرة متحركة و ديناميكية تنقل من** خلالها أفكار الغرب إلى الغير، بينما تتميز العالمية بالثبات النسبي، لأن العالمية هي نتيجة لهيمنة الغرب، في حين تكون العولمة وصفا لكيفية حدوث تلك الهيمنة.[1]

و رغم أن بعض المواقف تعتبر العالمية خاصية إيجابية تحمل معاني الإنسانية و تنبذ الاختلاف**ات** و الخصوصيات، نجد في مقابل ذلك مواقف أخرى معارضة ترى أن العالمية دعوة باطلة "لأنها تخالف سنة الله تعالى في كونه، من حيث الصراع بين الخير و الشر و الحق و الباطل، فهي تدعو إلى الجمع بين تلك النقائض، كما أنها وثيقة الصلة بالصهيونية العالمية، التي تتوسل بشتى الوسائل للسيطرة على العالم، و منها الدعوة إلى الحكومة العالمية التي تت**لاشى فيها العصبيات و الحدود و الديانات.**"[2]

من خلال ما سبق نستنتج أن العالمية دعوة غير بريـئة، **لأنهـا تحمـل إيديولوجيـا** الهيمـنة و السيطرة السياسية و الاقتصادية و الثقافية، على شعوب العالم المستضعفة، و لا يهمها ما تملكه كل أمة من قيم أخلاقية و دينية و ثقافية، تعبر عن أصالتها و تمسكها بثوابتها . **فهدفها الجوهري- الكامن-** هو القضاء على هذه المقومات **باسم العالمية و العولمة متخطية كل العوائق و الحواجز.**

و دورنا لا يتمثل في إنكار العالمية أو الاستسلام لها، بل في صياغة إستراتيجية أو منهجية جديدة، قائمة على النظرة النقدية الواعية للعولمة المستمدة من خصوصية المجتمع و إرثه **الحضاري.**

و خلاصة القول هو أن معاني هذه المصطلحات المتقابلة **لا تتناقض مع قيم و معتقدات** النموذج المعرفي الغربي القائمة على المادية و الموضوعية و العالمية، **إذ تشكل نسيجا متكاملا ذا** أصول تاريخية و حضارية. و الدليل على ذلك هو أنه بعد تحديدنا لمفهومي الطبيعي و الإنساني عرفنا أن المسلمات النظرية للعلم الغربي تنطلق من التمركز حول الذات، و الإعلاء من شأن الإنسان في إطار وجود منطق الثنائيات، **مثل الإنسان و الطبيعة، الفكر و المادة.** ثم بعد ذلك تصبح الطبيعة هي المركز، بمعنى الانتقال إلى التمركز حول الموضوع، حيث يتم استبعاد الإنسـان **كعـنصر فاعـل،** و يتحول إلى عنصر سلبي متلق، فيتخلى بطريقة آلية عن قيمه الذاتية و تحيزاته، **و كل ذلك من أجل تحقيق الموضوعية و الحياد.** و منه نتوصل إلى حقائق مطلقة **و ثابتـة و صالحة لكـل زمـان** و مكان و هي غير متحيزة- **حسب اعتقادهم-.**

---

(1) **ميجان الرويلي و سعد البازعي:** دليل الناقد الأدبي ، ص 122.

(2) جاسم محمد زكريا: مفهوم العالمية في التنظيم الدولي المعاصر ، ص 99.

و انطلاقا من مفهوم الموضوعية تتحقق العالمية التي توحد لغة العلماء و تجعلهم يشتركون في حل المشكلات العلمية، مهما كانت أصولهم العرقية و أوطانهم و عقيدتهم. **فتلغى الخصوصية** الحضارية و الثوابت الكلية للباحث لأنها تعبر عن الذاتية و هذه الأخيرة تشكل عائقا أمام دقة البحوث العلمية . و فكرة العالمية لم تقتصر على المجال العلمي فحسب بل عملت الحضارة الغربية الحديثة **(و على راسها امريكا)** على فرض نفسها على شعوب العالم باعتبارها حضارة عالمية تصلح لكل المجتمعات، التي تصبح تابعة للتوجهات الغربية في نظم الحكم و الا**قتصاد و الإعلام و الثقافة.**

و هذا ما قادنا إلى شكل جديد من الاستعمار غير المباشر، و يتمثل في استعمار العقل بوصفه مدخلا يؤدي إلى تحقيق السيطرة في مختلف المجالات الأخرى.

لكن ما هي انعكاسات العالمية على مجتمعاتنا **العربية**؟ و ماذا ترتب عنها ؟

لقد نتج عن هذه الظاهرة اتجاهان متباينان: اتجاه أدرك الخصوصية باعتبارها نوعا من الانغلاق و الجمود، فتوجه أصحابه إلى الغرب و تقليده في جميع جوانب حياته الفكرية و العملية بسبب انبهارهم بحضارته المادية المتطورة و المسيطرة.و اتجاه **آخر** أدرك تميزه الذاتي و استقلاله الحضاري **فازدادت ثقته بذاته و إيمانه بشمولية الإسلام و مرجعيته العليا، فدافع عن أصالته و خصوصيته** و حارب جميع مصادر التغريب و أساليبه.

بعد توضيح هذه المصطلحات و ضبط إطارها المفاهيمي، **نجد أنفسنا أمام مشكلة التحيز** أو عدم التحيز للنموذج الحضاري الغربي الذي يتميز بتفسيراته المادية و ادعائه الحياد و الموضوعية **و العالمية**؛ لأن الهدف من إدراج **تلك المصطلحات** هو تفادي الالتباس و الغموض و تمويه الحقائق **بسبب التحيز لما يُعتقد أنه صحيح** يمكن تعميمه على كل المجتمعات بشتى الطرق و الوسائل **مثل** تحويل الظاهرة الإنسانية إلى ظاهرة مادية **(طبيعية)** حتى يتم **إخضاعها للمنهج التجريبي.**

إدعاء الموضوعية و هي في حقيقتها تعبير عن مرجعية فلسفية غربية أساسها الفصل بين **الدين و** مختلف جوانب الحياة **و قد أدى ذلك** إلى **القول بالعالمية أو العولمة** (أي جعل العالم قرية صغيرة) **من أجل أن تتمكن الدول القوية من التحكم و السيطرة على الدول الضعيفة** و بالتالي تزول مقومات حضارتها **و تنهار قيمها الأخلاقية**، و من ثم يسهل استعمارها.

إذن ما هو التحيز ؟ و هل هو ضروري ؟ كيف يمكن تجاوزه ؟ و ما هي أنواعه و ميادينه ؟

المبحث الثاني: تبلور إشكالية التحيز عند المسيري

تمثل قضية التحيز أحد أهم المشكلات التي عالجها الدكتور عبد الوهاب المسيري، حيث عمل على نقد النموذج المعرفي الغربي من أجل كشف التحيز الكامن في مختلف فروع علومه (في المصطلحات و المناهج و أدوات البحث و القيم المعرفية). **و بغية توضيح مفهوم التحيز** و تحديد أبعاده، ساهم في أعمال و مشروعات علمية و أشرف عليها، و من خلال الربط بين تلك الأبحاث تم تأسيس تخصص جديد سمي **"بفقه التحيز"** بدل علم التحيز ، و يعلل سبب هذه التسمية بقوله: « **وقد استخدمنا كلمة "فقه" بدلا من "علم"**، لأن الكلمة الأولى تسترجع البعد **الاجتهادي** و الاحتمالي و الإبداعي للمعرفة، على عكس كلمة علم التي تؤكد جوانب الدقة **و اليقينية و الحيادية و النهائية.**»[1]

وحينما أدرك جوانب جديدة لموضوع التحيز بسبب تركيبيته أعاد كتابة الجزء الأول من كتاب "فقه التحيز" تحت عنوان "العالم من منظور غربي" **و اشتملت مقدمة فقه التحيز على مفهوم التحيز** وأسبابه و أشكاله و كيفية تجاوزه.و رغم هذه الأعمال و الإسهامات التي بلورت إشكالية التحيز، إلا أننا لا نعتبر المسيري أول من تعرض إلى دراسة هذا الموضوع، بل سبقه إليه عدة مفكرين مسلمين عارضوا عالمية الفكر الغربي و هيمنة نموذجه المعرفي. **فقاموا بدراسات نقدية و تحليلية لكن ليس باسم التحيز.** و من هؤلاء نذكر محمد إقبال، أبو الحسن الندوي، مالك بن نبي، علي شريعتي، سيد قطب، إسماعيل راجي الفاروقي، سيد حسين نصر.[2] بالإضافة إلى علي عزت بيجوفتش، محمد أبو القاسم حاج حمد، طه عبد الرحمن.لكن الجديد الذي ننسبه إلى المسيري هو دراسته لموضوع **التحيز بشكل منهجي و شامل، بعد اطلاع** الواسع على الثقافة الغربية، التي كشف عن تحيزاتها الكامنة في بعض مؤلفاته مثل العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة و موسوعة اليـــهود **و اليهـودية و الصهيونية.** كما أنه لم يكتف بالكشف عن التحيزات الغربية بل قدم البديل و هو المشروع الحضاري الإسلامي المتميز عن غيره من المشاريع و النماذج المعرفية. **هذا ما يؤكد دعوته و تشجيعه** على الإبداع و التجديد عندما تعرض لمفهوم العقل التوليدي و النماذج التحليلية التفسيرية.

---

[1] عبد الوهاب المسيري : إشكالية التحيز، رؤية معرفية و دعوى للاجتهاد، المقدمة: **فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3 ، 1998، ص 19 .

[2] **المصدر نفسه**: ص 13.

ولا نفهم من هذا أن المسيري لا يريد الانفتاح على الآخر **من أجل الاستفادة منه. بل رفض فكرة تدويل نماذجه الحضارية و المعرفية،** لأنها تناسب الواقع الغربي و لا تناسب واقعنا و غير قادرة على تفسيره أو تغييره. لهذا يقول المسيري في كتابه فقه التحيز: « **فالجميع لديه الإحساس بأن هوية الأمة - سواء أكانت قومية أو دينية-** مهددة بسبب تبنيها لنماذج و رؤى الآخر ،دون إدراك عميق أحيانا للتضمينات المعرفية لهذه النماذج.» [1]

فالمناهج المستخدمة في العلوم الإنسانية ليست محايدة و تعبر عن قيم معينة تحدد مجال الرؤية **و مسار** البحث **و هذا ما اصطلح عليه " التحيز"** « أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية و المناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، و إذ شعر بها وجدها لصيقة **بالمنهج، لدرجة يصعب معه التخلص منها.** »[2]

المطلب الأول: مفهوم التحيز

لقد بدأ المسيري - قبل تحديده لماهية التحيز- بتقديم مجموعة من الأمثلة الواقعية المرتبطة بتجاربه الشخصية ثم قام بتحديدها فيما بعد، حتى يستنتج النموذج المعرفي الذي يتضمن معتقدات و مسلمات، و إجابات عن أسئلة كلية و نهائية، و هي تشكل الصورة الذهنية عن المنتجات **الحضارية.** ثم انتقل بعد ذلك إلى التعريف اللغوي. **و** باتباعه هذه الطريقة -الانتقال من الخاص إلى **العام-** نجده يخالف المنهجية الأكاديمية النمطية التي ترتكز أساسا على الموضوعية المتلقية من غير تدخل الخبرة الشخصية في عملية الإدراك، و لهذا تقتل حيوية البحث و متعته على اعتبار أن الحقيقة **العلمية حيادية و مطلقة** وقد تعمد فعل ذلك، حتى يوضح معنى **التحيز من الناحية الواقعية و العملية** و لا يبقى مجرد تصور نظري. [3]

أولا: التعريف اللغوي

يشير مصطلح التحيز حسب المعاجم العربية مثل المعجم الوسيط إلى معنى الانضمام و الموافقة في الرأي، و تبني رؤية و رفض أخرى. **و هو مصدر الفعل تحيز.** و الانحياز مصدر انحاز، ينحاز إليه، بمعنى مال. و انحاز عنه بمعنى عَدِلَ، انحاز القوم: تعني تركوا مركزهم إلى آخر.

---

[1] عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، المقدمة: فقه التحيز، ص ص17،18.

[2] المصدر نفسه: ص 19.

[3] المصدر نفسه: ص 32.

و الانحياز هو الميل إلى تأييد نظرية أو فرض أو رفضهما نتيجة لتأثر سابق موجه للحكم الذي يصدره الشخص على القضايا. مثل سياسة عدم الانحياز في الاصطلاح الحديث.[1]

وجاء في المعجم الوسيط أن التحيز هو الانضمام و الموافقة في الرأي و تبني رؤية و رفض أخرى.[2]

و في لسان العرب لابن منظور لم يختلف معنى التحيز عن التحوز و الانحياز. **و التحوز من الحوزة، و هي الجانب كالتنحي من الناحية. يقال: تحوز و تحيز، إلا أن التحوز على وزن تفعُّل و التحيز على وزن تفيعُل.**و انحاز القوم: تركوا مركزهم إلى آخر. [3]

و لقد قسم الأقدمون الموجود إلى متحيز و غير متحيز، فالمتحيز ما شغل حيزا في الفراغ كالجوهر و الجسم، و غير المتحيز ما لم يشغل حيزا في الفراغ بل يحتاج إلى غيره ليقوم به (كالأعراض، الألوان، و المعاني كالفقر و الغني و المرض و الصحة). **و من هنا يكون للتحيز معنيين:** أحدها حسي و يعني أن يحصر الشخص نفسه في حيز و مكان مسور بسور، و المعنى الآخر معنوي فيقال فلان متحيز لفلان، أي يوافقه الرأي و يدافع عنه و يتبناه.[4]

و قد وردت كلمة تحيز في القرآن الكريم، في قوله تعالى:«**وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴿١٦﴾**»[5]

" أو متحيزا إلى فئة" تعني منضما إلى جماعة أخرى من المسلمين ليستعين بهم.[6]

لقد فسر "الألوسي" كلمة " متحيزا" الواردة في الآية القرآنية بأنها على وزن متفيعل لا متفعل **و إلا لكان متحوزا لانه من حاز-يحوز**، و عليه فيجوز أن يكون تحيز تفعل نظرا إلى شيوع الحيز، بالياء، فلهذا لم يجىء **تدور و تحوز.**

---

(1) جماعة من كبار اللغويين العرب: المعجم العربي الأساسي، ص ص 362،363.

(2) جماعة من المؤلفين: معجم النفائس الوسيط، ص 297.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج4، ص 268.

(4) علي جمعة : كلمة في التحيز ، إشكالية التحيز: محور مشكلة المصطلح و الأدب و النقد، تحت إشراف عبد الوهاب المسيري ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية. ط 3، 1998،ص 18.

(5) سورة الأنفال: الآية 16.

(6) محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل،دار الفكر، بيروت، ط2، 1978، مج5 ، ص23.

يقول أهل اللغة : تحوز و تحيز كما يدل عليه ما في القاموس، و قال" ابن قتيبة":تحوز تفعل، و تحيز تفيعل، و هذه المادة في كلامهم تتضمن العدول من جهة إلى أخرى من التحيز، بفتح الحاء و تشديد الياء.[1]

قدم المسيري التعريفات اللغوية لكنه لم يتوسع فيها و ذكر أن المعاجم القديمة تجاهلت هذه الكلمة و لسان العرب جعل التحوز و التحيز و الانحياز بمعنى واحد، أما معاجم القرن العشرين من بينها وسيط المجمع اللغوي بالقاهرة ذكر التحيز و أضاف الانحياز و عدم الانحياز بمعنى الانضمام أو عدم الانضمام إلى فريق دون آخر.[2]

أما في اللغة الأجنبية فالتحيز Partiality بالانجليزية و Partialité بالفرنسية معناه الميل إلى موقف معين ، أي افتقاد الموضوعية. و الحكم على شخص ما دون تحيز، يعني بكل أمانة و صدق.[3]

إذن نستنتج مما سبق أن المعاني اللغوية بما في ذلك التفاسير القرآنية، تتفق على أن التحيز هو اتخاذ موقف من جهة، و عدم الركون إلى الجهة الأخرى، و في هذا الإطار أشارت بعض المعاجم اللغوية إلى ارتباط مصطلح التحيز بالمجال السياسي ضمن مخلفات الحرب الباردة و التقسيم السياسي العالمي الذي أنتج مجموعة عدم الانحياز التي افترض فيها عدم الولاء لليمين أو اليسار مكونة كيانا ثالثا مستقلا.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه الآن: هل مدلول التحيز عند المسيري يتوافق مع التعريفات اللغوية أم يتجاوزها إلى معاني أخرى؟

ثانيا: خصائص التحيز

لم يقدم المسيري تعريفا اصطلاحيا مباشرا للتحيز، بل حدد أهم خصائصه الجوهرية التي تتكامل فيما بينها و تشكل مفهوما للتحيز خاصا بعبد الوهاب المسيري. و قد دعم تلك الخصائص بأمثلة متنوعة لارتباط التحيز بحياة الإنسان. و تتمثل فيما يلي:

---

(1) محمود الألوسي : روح المعاني، دار الفكر، بيروت،د ط ، 1994، مج6، ص 263.

(2) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، المقدمة: فقه التحيز، ص 32.

(3) Larousse : Dictionnaire Encyclopédique, Paris Cedex, édition 2001, p : 1158

1- حتمية التحيز:

التحيز حتمي لارتباطه بالجانب الإنساني و الثقافي ، و معنى ذلك ارتباطه ببنية العقل الإنساني الذي لا يدرك الواقع بشكل مباشر، و إنما يدركه من خلال نموذج معرفي محمل بالأشواق و الأوهام و الذكريات و المصالح، فيقوم بتحليل و تركيب الصفات التي استمدها من واقعه بحسب ما يراه مهمًا، فيبقي بعضها و يستبعد البعض الآخر.

و من خلال هذه العملية ندرك أن عقل الإنسان فعال و مبدع، و ليس سلبيا و متلقيا، يرصد تفاصيل الواقع بطريقة آلية.[1]

2- التحيز في اللغة الإنسانية:

لا يمكن توحيد أدوات التعبير و الاتصال للتعبير عن الواقع بكل مكوناته و حيثياته، لأن اللغة ترتبط بخصوصية كل مجتمع، و من ثم تختلف من مجتمع إلى آخر و من بيئة حضارية إلى أخرى. رغم تميز الدوال بالثبات النسبي، إلا أن مدلولاتها تتغير باستمرار تبعا لتغير الظروف و المستجدات، مما يجعل اللغة بعيدة عن الحياد و مليئة بالتحيزات، على خلاف لغة الرياضيات التي تصلح للتعبير عن عالم الأشياء المحايد، و لكنها تعجز عن تبليغ أبسط العمليات الإنسانية، كما يلجأ الإنسان إلى المجاز باعتباره من أساليب اللغة. و بما أنه من وضع الإنسان فهو يتضمن نصيبا من التفرد و الذاتية و من ثم التحيز. لكنه لا يعكس حقيقة الواقع، كقولنا "الصمت من ذهب" أو "العلم نور".[2]

الصور المجازية يمكن استخدامها كوسيلة لتمرير التحيزات و فرضها بشكل خفي. لذلك يلجأ الخطاب السياسي الغربي إلى استعمال صور مجازية كثيرة تعبر عن الرؤية الغربية للعالم و لكنها تبدو محايدة. فحينما يشيرون إلى "العالم العربي" باعتباره "الشرق الأوسط"،و يتحدثون عن"الفدائيين"باعتبارهم"إرهابيين"فإنهم في واقع الأمر يفرضون صورا مجازية تجسد مفاهيمهم. [3]

و المجاز ليس وسيلة لإدراك الوجود الإنساني المركب و حسب، بل أيضا وسيلة لإدراك الإله لأنه يصدر عن الإيمان بثنائية العالم، و هي ثنائية الخالق و المخلوق. و وجود المجاز يعني أن النص

---

[1] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص 48.

[2] عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، المقدمة: فقه التحيز، ص 33.

[3] عبد الوهاب المسيري: اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، ص 19.

المقدس نص توليدي مركب، متعدد المعاني و المستويات، بعضها ظاهر و بعضها كامن، و يمكن الوصول إلى معناها المركب من خلال الاجتهاد في التفسير.[1]

- كما أن الثقافة تناقض الطبيعة لأنها من صنع الإنسان، و من ثم فهي تشتمل على تحيزات، و حتى الأشياء الموجودة في الطبيعة و التي تم اكتشافها و إدراكها من طرف الإنسان تمثل تحيزا، لانه يسمي تلك الأشياء، و ينقلها من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، ثم يستخدمها في الخير أو الشر، بحسب الاعتبارات الأخلاقية التي يؤمن بها.[2]

3- حتمية التحيز و إدراك تركيبية الظواهر الإنسانية:

إن القول بحتمية التحيز لا يحمل معنى سلبيا كما أنه لا يؤدي إلى الاكتئاب و الحزن، إذ بالإمكان تجريده من سلبياته لاكتشاف معانيه الإيجابية. و هذا يعنى النظر إلى التحيز باعتباره مرتبطا بالإنسان صاحب العقل المبدع و الفعال، و هو أداة يدرك بها العالم في تركيبته، مما يجعلنا نرفض فكرة بساطة الواقع، و الية الإدراك الناتجة عن المنظومة المادية التي تعتبر العقل الإنساني غير مستقل عن القوانين الطبيعية المادية العامة.[3] فحينما يكتفي الدارس برصد التفاصيل و الموضوعات و تسجيلها دون أن يربط بينها، و دون أن يبين ما هو المركزي منها، و ما هو الهامشي، و ما هو المعبر عن النمط الكلي، و ما هو مجرد واقعة، فإنه في هذه الحالة لا يميز بين مادة البحث التي أساسها المعلومات، و عملية البحث الحقيقية التي أساسها التحليل و التركيب. و مثل هذا التفكير لا يمكنه أن يأتي بأطروحات جديدة، لأن الهوية الحقيقية لأي شيء لا توجد فيه، في حد ذاته أو في عناصره المختلفة، و إنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر.[4]

4- حتمية التحيز و إدراك الخصوصية:

بما أن التحيز ظاهرة إنسانية، فإن ذلك يفضي إلى تنوع و اختلاف الثقافات و الحضارات التي صنعها الإنسان شكلا و مضمونا. فتصبح الخصوصية سمة بارزة للتمييزبين ثقافة المجتمعات، و لهذا يجب تجنب التعميمات و الدعوة إلى توحيد الرؤى و المفاهيم. لان "الاختلاف يوجب الحوار، و الحوار إنما هو تواصل السؤال" كما يقول طه عبد الرحمن في كتابه: "الحق العربي في الاختلاف

---

(1) المصدر السابق: ص160.

(2) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي،ص 51.

(3) المصدر نفسه : ص 54.

(4) سوزان حرفي: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، " الثقافة و المنهج"دار الفكر، دمشق، ط2، 2010، ج 1، ص 234.

الفلسفي".و بالتالي يتوجب على الباحث المدرك لحتمية التحيز، التطلع لاكتشاف خصائص كل ظاهرة من غير إسقاط إدراكه و تصوراته عليها؛**أي ضرورة فهم منطق الأفكار** ثم محاولة تفسيرها لنتمكن من الحكم عليها في الأخير. إلا أن مشكلتنا في العالم العربي تتمثل في اندفاعنا إلى إصدار الأحكام قبل أن نفهم الآخر حسب منطقه و دوافعه و خصوصيته.

5- التحيز و التواضع العلمي:

إن إدراكنا للتحيز يقلل من كبريائنا، حيث **غالبا ما نعتقد أن مواقفنا موضوعية و عالمية تتفق** مع القانون العام، لكن الحقيقة خلاف ذلك، فإدراك التحيز يؤدي إلى التواضع و الانفتاح على رأي الآخر الذي لا يخلو هو كذلك من التحيز، **"مما يجعلنا ندرك أن العملية المعرفية عملية حوارية اجتهادية".**[1] **لأن العلوم تطورت** في إطار الإنسانية المشتركة المتنوعة لا الإنسانية الواحدة.

و الواقع أن الحضارة الإسلامية استوعبت إبان ازدهارها مختلف الثقافات القديمة التي احتكت بها أو دخلت في مواجهات معها، فاستخدمتها في تحقيق مقاصدها و اغتنت بها من غير أن يؤثر ذلك على هويتها الشخصية.

6- التحيز يمكن اكتشافه و تجاوزه:

يمكن اكتشاف التحيز بطريقة منظمة و منهجية من خلال الرصد و التصنيف و النقد و إعادة التركيب، و هي ثمرة النماذج المعرفية التي توجه الإنسان و تعينه في الوقت ذاته على إدراك تحيزات الآخر، لأن كل واقعة أو حركة لها بعد ثقافي و تعبر عن نموذج معرفي تحكمه معايير داخلية، **تشكل مرجعيته الكامنة.** إذن تكمن الموضوعية في إدراك الإنسان لتحيزات الآخر و تفطنه لها، حتى لا تؤخذ تحيزات الباحث الغربي و كأنها مسلمات عالمية نهائية تعبر عن الوجود الإنساني في كل **الازمنة و الامكنة.**[2]

" كان النازيون يصنفون الناس إلى نوعين نافع و غير نافع، (و ليس إلى يهود و ألمان)، فالرؤية النازية لم تكن عنصرية بقدر ما كانت **علمانية شاملة و عقلانية مادية، فالعجائز و المعوقون** و المتخلفون عقليا و اليهود و الغجر، كل هؤلاء كانوا غير **نافعين.**" [3] لهذا وضعوا في معسكرات لإعادة تأهيلهم و تحويلهم إلى منتجين، أو يتم التخلص منهم إذا كانت حالتهم ميئوسا منها تماما،

---

[1] **عبد الوهاب** المسيري: العالم من منظور غربي، **ص** 57.

[2] **هشام جعفر:** "فقه التحيز أعلى مراحل التحرر المعرفي"، في عالم عبد الوهاب المسيري، عبد الحليم عطية، **مج**2، **ص** 91.

[3] سوزان حرفي: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، "**العلمانية و الحداثة و العولمة**"، ج 2، **ص ص** 143، 144.

فتحرق جثتهم.لكن بدلا من أن يدرك العالم الغربي دلالة التجربة النازية و يكشف عن نموذجها الكامن، فرض نموذجا تفسيريا آخر، حتى يجعل من الإبادة النازية (الهولوكوست) جريمة ارتكبها النازيون ضد اليهود وحدهم، لأن دوافعهم كانت عنصرية تعبر عن الكراهية العمياء، و هي في الحقيقة تعبير عن سمات أصيلة في الحضارة الغربية الحديثة، و هي المنفعة المادية و الرؤية العلمانية الشاملة. و هكذا نؤكد تحيز الحضارة الغربية و خاصة الولايات المتحدة الأمريكية إلى اليهود.[1]

7– التحيز و التفسيرية:

إن إدراك التحيز و اكتشافه من طرف الباحث، يدفعه إلى البحث عن مناهج جديدة لتناول الواقع، و يقترح المسيري بدلا من الموضوعية التي تفترض وجود عالم خارجي منفصل عن الذات و معتقداتها، و من الذاتية التي تفترض وجود ذات إنسانية محاطة بتحيزاتها و منفصلة عن العالم الموضوعي الخارجي، يفضل بدلا عنهما استخدام مصطلحين أكثر دقة و ضبطا هما "أكثر تفسيرية" أو " أقل تفسيرية".[2]

و معنى ذلك أن نحاول إدراك الآخر في أبعاده الحقيقية المركبة حتى نتمكن من تفسير أي ظاهرة لا من خلال سبب واحد، و إنما من خلال مركب من الأسباب، إنسانية و اجتماعية و نفسية و تاريخية. و نظرا لهيمنة الرؤية المادية نميل إلى التفسير الأحادي السبب، فالماركسيون يفسرون الواقع في إطار العنصر الاقتصادي، و أتباع "فرويد" يفسرونه في إطار العنصر الجنسي، و الداروينيون يفسرونه في إطار النزعة للبقاء من خلال القوة. إلا أن هذه العناصر قد تفسر بعض الجوانب، لكنها لا تفسر الظاهرة في تركيبيتها و من ثم تكون أقل تفسيرية.[3]

8– التحيز ليس نهائيا:

قد يؤدي التحيز إلى الصراع إذا وضع في مقابل تحيز الآخرين، أي أن نتحيز لواقعنا و ننفي الآخر. و منه يجب معالجة إشكالية التحيز في إطار الإنسانية المشتركة باعتبارها استعدادا إنسانيا كامنا فينا كلنا و موجود بالقوة (بالفطرة)، لكن عندما ينتقل هذا الاستعداد إلى مجال التحقق و الوجود بالفعل، يحدث التنوع و الاختلاف من شعب لآخر و من حضارة لأخرى. لأن سنة الله تعالى قائمة على أساس التنوع، لا التناحر و نفي الآخر، و قد جعلنا الله شعوبا و قبائل لنتعارف

---

[1] المرجع السابق و الصفحة.

[2] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص 58.

[3] سوزان حرفي: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، " الثقافة و المنهج"، ج1 ، ص 231.

و نتواصل. و النبي "محمد صلى الله عليه وسلم" كان نبيا عربيا و لكنه بعث للناس أجمعين من غير تفضيل للعربي على الأعجمي إلا بالتقوى، و هذه الأخيرة تمثل إنسانيتنا المشتركة. **إذن " التحيز** حتمي و لكنه ليس نهائيا: حتمي بمعنى لا يمكن إلغاؤه تماما، و ليس نهائيا أي ليس نهاية المطاف، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة **و القيم الاخلاقية.**"[1]

من خلال خصائص التحيز نستنتج أن مفهوم التحيز عند المسيري أشمل و أوسع من مفهوم الذاتية، لأن كل ما هو ذاتي متحيز، لكن ليس كل تحيز ذاتي." فالانحياز يعني اتخاذ موقف مسبق يحتمل أن يكون ذاتيا أو موضوعيا، أي يمكن أن يكون صحيحا و يمكن أن يكون خاطئا، أما الذاتية فتعني أن لا يرى المرء إلا أفكاره هو، و أن يراها على أنها وقائع خارجية". [2]

فالتحيز من هذا المنظور قد يكون ممدوحا او مذموما. "فالممدوح هو ما وافق العدل،و كان العدل هو الدافع و الحافز لتبني المواقف و الأفكار، و العدل ما طابق **الواقع".**[3] **و المقصود بذلك رد** الحقوق إلى أصحابها، و المطالبة بالواجبات في إطار القوانين، و **بعد هذا من العدل، و يصنف ضمن الراي الموضوعي.** و عكس ذلك الهوى الذي ينشأ عنه التحيز المذموم، و في إطاره تطغى **رغبات الفرد الخاصة و ميوله و أهوائه، و هذا ما يعرف بالذاتية.**[4] لكن ما علاقة التحيز بالحياد؟

الحياد: من حاد عن الشيء يحيد حيدا، و حيدانا و محيدا، و حيدودة، بمعنى مال عنه **و عدل.**[5] و الحياد بهذا المعنى مقابل للتحيز. فإما أن يكون الفكر أو العلم متحيزا أو محايدا، و الحياد في المجال العلمي يدل على الميل في قضية من **قضايا البحث و الوقوف موقف العدل** وتحييد اللغة يعني **إزاحة** الإنسان عن المركز تماما، بحيث تستخدم لغة تشبه لغة الجبر و الهندسة **و المعادلات الطبيعية، أي** أنها تصلح للإشارة إلى الإنسان و الأشياء، و هو أمر متوقع في عالم مادي متشيئ.

---

(1) عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيز: فقه التحيز، ص ص** 34،35.

(2) **قدري حنفي:** قضية التحيز في علم **النفس، إشكالية التحيز:** محور علم النفس و الاتصال الجماهيري، تحت إشراف عبد الوهاب المسيري، ص 24.

(3) علي جمعة:كلمة في التحيز،إشكالية التحيز، محور:**مشكلة المصطلح و الأدب** والنقد، إشراف،عبد الوهاب المسيري،**ص** 18.

(4) **المصدر نفسه و الصفحة.**

(5) ابن منظور: لسان العرب، ص 284.

لكن قد يلتقي الحياد و التحيز في إطار التحيز للموضوعية. و تتضح هذه العلاقة أكثر في قول الدكتور قدري حنفي:"...فالذاتية هي المذمومة أما التحيز فلا مفر منه، المهم هو التزام الموضوعية، لا أدعاء الحياد البارد غير الممكن في العلوم الإنسانية".[1]

التحيز بين المسيري و غادامير

إن النتيجة المترتبة عما سبق هو أن التحيز تعبير عن الانتماء الإنساني، لذلك ينطلق المسيري في تأسيسه لفكرة التحيز من تمييزه بين الإنسان و الطبيعة و من ثم بين العلوم الإنسانية و العلوم الطبيعية، و هي نفس الانطلاقة التي بدأ منها هانز جورج غادامير [*] Gadamer, Hans George (1900-2002) عند تأسيس نظريته الهرمينوطيقية في الفهم التاريخي.[2]

إلا أن المسيري استمد أحكامه المسبقة حول الطبيعة الروحية للإنسان و اختلافها عن الطبيعة المادية من انتمائه و انحيازه للثقافة العربية الإسلامية، و التي من أهم مبادئها تكريم الإنسان و الإعلاء من شأن الجوانب الروحية و الأخلاقية الكامنة فيه. و الحكم المسبق ليس نابعا من الذات، بل صيغ من خارج الذات في زمن سابق في إطار الأبعاد التاريخية و الثقافية للمجتمع الذي يعيش فيه. أما الأحكام الانطباعية فتستمد من الذات.

و من هنا يشترك المسيري و غادامير في النزعة الإنسانية و النظرة النقدية للفكر المادي.لكن "غادامير" أقام منهجه على فكرة الأبعاد الفكرية و التاريخية (التراث) لأن لكل عصر مفاهيمه و أفكاره الخاصة النابعة من تساؤلات الإنسان و انشغالاته، و هي التي كشفت عن تحيزاته.[3] و عليه فليس هناك فهم موضوعي و إنما توجد ذات مفسرة تملؤها التحيزات و الأحكام المسبقة. و بما أن التاريخ هو المؤثر في الوعي الإنساني، فإن هذا الوعي لا يكون فعالا إلا إذا كان الإنسان قد فهم و وعى فاعلية التاريخ أو التراث، مما يجعله يساهم في نموه و إنتاجه. و هي الفكرة ذاتها التي

---

[1] قدري حنفي: قصية التحيز في علم النفس، إشكالية التحيز: محوري علم النفس و الاتصال الجماهيري، تحت إشراف عبد الوهاب المسيري، ص 9.

[*] هانز جورج غادامير: فيلسوف ألماني وجودي ، وضع منهجا في البحث الفلسفي،عرضه في كتابه " الحقيقة و المنهج" من مؤلفاته: غوته و الفلسفة، الجدلية عند هيجل ، من أنا و من أنت.(كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، ص 376).

[2] ماهر عبد المحسن: النماذج و الآفاق دراسة في الخريطة الإدراكية عند المسيري و غادامير، مجلة أوراق فلسفية تحت إشراف أحمد الحليم عطية، ص 191.

[3] المرجع نفسه: ص ص 193 ، 194 .

وجدت عند المسيري، حيث يخضع الإنسان للنموذج الجمعي (التراث)، ثم يشارك في بناء هذا النموذج.

" إلا أن نقطة الخلاف الجوهرية بينهما، إنما تكمن في أن الوعي بالتاريخ الفعال عند "غادامير" **هو** الخطوة الأولى و الهامة نحو الفهم، في حين أن الوعي بالتحيز و حتميته عند المسيري هو الخطوة الأولى نحو التخلص من هذا التحيز و تجاوزه".[1]

بعد تحديدنا لماهية التحيز من الناحية اللغوية و الإصطلاحية تبين لنا أن طريقة عبد الوهاب المسيري في تعريف مصطلحاته من خلال الأمثلة القريبة من واقع المتلقي، تتوافق مع ما يطمح إلى **تأسيسه** "طه عبد الرحمن" **فيما يسميه بـ " فرضية التعريف الحي" حيث يقول:**

«يأتي عقم التعريفات في الفلسفة الخالصة من كون جانبها التقريري، قد لا يستند إلى الجانب التمثيلي أو يستند إلى جانب تمثيلي غريب عن المجال التداولي للمتلقي، و في المقابل يأتي إنتاج التعريفات في الفلسفة الحية من كون جانبها التقريري يستند بالضرورة إلى الجانب التمثيلي».[2]

و معنى ذلك أن توضيح مضمون التعريف، يقتضي توظيف جملة من الأمثلة و المقارنات المستقاة من المعارف المشتركة و الوقائع المألوفة.**إلا أن** "طه عبد الرحمن" **حصر طريقة التعريف الحي القائم على التمثيل و المقارنة** على الفلاسفة الغربيين دون العرب، و يتجلى ذلك في قوله:

«**و الغالب على الفلاسفة** - غير فلاسفة العرب- أن لا يكتفوا ببيان معنى المفهوم الفلسفي في صيغة جامعة للصفات المميزة له...بل إنهم يبادرون إلى توضيحه بضرب **الأمثلة عليه أو عقد المقارنات بينه** و بين غيره أو إيراد تشبيهات مختلفة له».[3]

لكن هل نفهم مما سبق ذكره أن أسلوب المسيري في التعريف كان متحيزا لطريقة الفلاسفة من غير العرب، و بالتالي لم يتميز عنهم، رغم سعيه لمخالفتهم في طريقة التعريف؟

الحقيقة أن المسيري لم يقصد من وراء تقديم الأمثلة **توضيح مضمون المصطلح فحسب، من خلال** تحديد خصائصه الذاتية ، بل كان تركيزه الأساسي منصبا على اكتشاف الخلفيات المتحيزة في لغة المصطلحات النابعة من واقعها التاريخي و الإنساني.

و حتى تتضح هذه الرؤية أكثر، لابد لنا من التعرف على أشكال التحيز و أنواعه المختلفة.

---

(1) المرجع السابق: ص 211.

(2) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002 ،ص 97.

(3) المرجع نفسه: ص 98.

المطلب الثاني: أنواع التحيز

يتخذ التحيز أشكالا متنوعة و مختلفة، حسب المتحيز و تبعا لاختلاف التصورات، و يمكن تحديدها فيما يلي:

أولا: التحيز الكلي و التحيز الجزئي

فالكلي يشير إلى تحيز الباحث إلى جميع جوانب النموذج المعرفي بكل تمثلاته و محتوياته، بينما الجزئي هو تحيز لعنصر واحد أو عناصر معينة يراها الباحث ملائمة، و يمكنه استيعابها في رؤيته للكون.و قد يكون تحيزه سلبيا ناتجا عن جهله بالنموذج المعرفي الذي يتبناه ، و من ثم لا يفقه أبعاده و يقع في التحيز الكامن. لكن يمكن أن يكون المتحيز واعيا بما يفعل، يدرك هويته و يستند إلى رؤيته العقائدية، الفكرية و الحضارية. كما أنه يملك ميزانا خاصا به و لا يستسلم لموازين الغير، لأن اجتهاده نابع من ذاته. غير أن تميزه بهذه الصفات لم يثنه عن الانفتاح على الآخر، من غير تبني آرائه و مفاهيمه و رؤيته الكلية لنفسه و للعالم، فاتسم تحيزه بالإيجابية.[1]

ثانيا: التحيز داخل التحيز

" حيث يتبنى الباحث رؤية معينة و محددة من داخل نموذج معرفي متكامل، فتصبح تحيزاته أكثر اتساعا".[2] و معنى ذلك اهتمام الباحث و تركيزه على جانب أو أكثر من جوانب الرؤية الكلية مهملا الجوانب الأخرى. و هذا في إطار المنظومة الواحدة أو المجال الواحد. مثل التحيز للمدرسة السلوكية في علم النفس و ليس لمدرسة التحليل النفسي، أو التوجه الفقهي لمذهب معين-المالكي على سبيل المثال- بين المدارس الفقهية.[3]

ثالثا: التحيز لأنساق معرفية مختلفة

قد يتحيز الباحث لبعض الأفكار التي تنتمي إلى أنساق معرفية متناقضة، إلا أنه يأخذ بها كلها من غير تمييز او غربلة. "[4]حيث يمكن لكاتب غربي أن يعجب بالرؤية الدينية الإسلامية و الهندوكية و الكونفوشيوسية باعتبارها كلها رؤى شرقية، دون أن يرى الاختلافات الجوهرية بينها".و يرجع المسيري هذا النوع من التحيز إلى غياب الإدراك العميق لأبعاد الرؤية المعرفية.

---

(1) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص ص 61 ، 62.

(2) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، المقدمة: فقه التحيز، ص ص 37 ،38.

(3) المصدر نفسه: ص ص 37، 38.

(4) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص 65.

فالحضارة الغربية لا تهاجم رؤية معينة و لا دينا معينا و لا منظمة قيمية معينة، و إنما تهاجم فكرة الرؤية و الدين و القيمة لأنها تمثل مطلقات ثابتة، في حين تذهب إلى آن العالم متغير و كل الأمور نسبية، فهي حضارة لا تهتم بقضية الأساس أو المركز لارتباطه بالميتافيزيقا و تركز على الحقائق العلمية و إنجازاتها العملية. و لهذا السبب تستمد المعارف و النظريات العلمية من الحضارات المختلفة (المصرية، الصينية، و الفارسية...إلخ).

رابعا: التحيز الواعي الواضح و التحيز غير الواعي الكامن

التحيز الواعي هو اختيار عقيدة أو إيديولوجيا ينظر للعالم من خلالها، ثم القيام بالدعاية لها، و التعبئة في إطارها، و يتم الإفصاح عنها في غالب الأحيان عن طريق عمليات الدعاية مثل ما يحدث في الانتخابات السياسية. و كذلك تحيز الماركسية للتفسير الاقتصادي و البناء المادي للمجتمع و عبرت عنه بشكل صريح. أما التحيز غير الواعي "فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل أولوياتها و أطروحاتها، و ينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعيا بذلك."[1]

و هذا النوع من التحيز يتم تبليغه بطرق غير مباشرة و خفية من عير ان يعيها المتلقي، و يمكن ملاحظة ذلك في الرسوم المتحركة المعروفة بـ "توم و جيري" التي تجسد نموذجا إدراكيا يتضمن تحيزات صراعية خالية من القيم. فمن خلال تحليل عبد الوهاب المسيري لهذه الرسوم يتوصل إلى تحديد معالم النموذج الكامن و غير الواعي، فهو يتضمن بحسب رأيه دعوة للرجوع إلى حياة الطبيعة المادية. "فالقط هو رمز عالم الإنسان، وهو الذي يحرس حياتنا و زادنا. أما الفأر الذي يسرق كل ذلك، فيرمز إلى ما هو غير إنساني و طبيعي و مادي. و المطلوب منا أن نكره الأول و نحب الثاني، أي نفضل الحياة الطبيعية المادية على حساب الحضارة الإنسانية.

و قس على ذلك الأفلام الأمريكية التي تحمل قيم الداروينية الاجتماعية[*] مثل المطاردة و العنف و الصراع، و لا تكون الغلبة إلا للأصلح أي الأقوى و الأسرع و الأكثر دهاء و مكرا.[2]

---

[1] عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، المقدمة: فقه التحيز، ص 36.

[*] **الداروينية الاجتماعية** : تنسب إلى تشارلز داروين (1820،1731) و هي فلسفة علمانية شاملة تستبعد الخالق من المنظومة المعرفية و الأخلاقية و ترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة. و يرى دعاتها أن القوانين المطبقة على عالم الطبيعة هي نفسها التي تطبق على الظواهر الإنسانية، التاريخية و الاجتماعية (عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، مج1، ص 262.)

[2] عبد الوهاب المسيري: رحلتي الفكرية، ص ص 448،447.

خامسا: اختلاف درجة التحيز

لا يمكن إنكار وجود التحيز في مختلف **ميادين العلم و المعرفة، إلا أن درجاته تكون متفاوتة** بحسب ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية و الحضارية للجماعة. و بهذا يكون التحيز إما شديدا **أو سطحيا.** فنجده حَادًا **و** قَوِيًا متى كان في ميادين العقائد الدينية و التقاليد و العلاقات الإنسانية. **و يكون** التحيز أقل حدَة في مجال التكنولوجيا و التنمية الصناعية.أما الميادين التي تكون أقل تعرضا **للتحيز، فهي العلوم البحتة مثل الفيزياء و الكيمياء و الرياضيات.**[1]

و يمكن لحدة التحيز أن تؤدي إلى تشويه الحقائق، ففي الثقافة الغربية يكثر استخدام عبارة **"أدب عالمي " أو** " المسرح العالمي" للإشارة إلى الأدب أو الآداب الغربية و هذا يعني أن " **العالمية"** تشير إلى الغرب. وهذه النظرة المتحيزة للعالمية تأصلت في أوروبا مع مجيء الدراسات المقارنة المعروفة بالأدب المقارن، التي يفترض أنها جاءت لتخرج الدراسات الأدبية من عزلة الأدب الوطني الواحد و تفتح الآفق على الاداب الأخرى.[2]

سادسا: التحيز للحق

هو تحيز لما يراه الإنسان صوابا و حقا. و لكنه لا يعارض أن يستمد الحق من المنظومة القيمية التي تكون خارج رؤيته. **كما أنه يؤمن بنسبية أحكامه، و لا يرى الحق فيما ينتهي إليه دائما. لأن** تلك الأحكام تعبر عن اجتهاده و سعيه لمعرفة الحقيقة.[3] فأحيانا يصيب و أحيانا أخرى يخـــطئ **و رغم ذلك لا يهدأ له بال، إلا إذا عرف مسار الحق و الصواب من أجل إتباعه** و السير على نهجه.

سابعا: التحيز للباطل

و يتفرع إلى أشكال مختلفة، منها التحيز للذات، و هو وضع الإنسان نفسه مرجعا نهائيا، و عندئذ يصبح تحيزا للقوة إذ لا يمكن الاحتكام فيه إلى ضابط. لأن الإنسان يفرض إرادته و لا يستسلم إلا إذا فشل، فيخضع لما يرى فيه مصلحة له و نفعا و يبقى يتربص فرصة أخرى للا**نتصار.**

---

(1) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص 69.

(2) **ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل** الناقد الأدبي: **ص** 116.

(3) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص 72.

و من أشكاله كذلك التحيز للسلطة، حيث يصبح الإنسان مسلوب الإرادة لأنه تحت رحمة تقلبات السلطة و هيمنتها.[1]

ثامنا: تحيز واقعنا المادي ضدنا

لقد شغل النموذج الحضاري الغربي مكانا بارزا في فكر و وجدان معظم المفكرين **و الشعوب** بسبب إنجازاته الناجحة في ميدان العلم و التقنية، **مما** أدى إلى التبعية العمياء للنموذج الحضاري الغربي في طريقة البناء و التأثيث و العمل و تخطيط المدن، دون إدراك الأبعاد الفلسفية و التاريخية المضادة لحضارتنا و تراثنا العربي الإسلامي. **لأن " المغلوب مولع بتقليد الغالب" كما يقول "ابن خلدون".** مثلا الكرسي الذي يستخدم للجلوس عليه، ليس من أصول بيئتنا الحضارية، لأننا كنا نفترش الأرض بالسجاد للجلوس. لكن في العصور الحديثة تحول الكرسي في ذهن الجميع إلى رمز **التقدم، و الحقيقة خلاف ذلك، لأن الحضارة الغربية تبنت الكرسي بسبب برودة الجو، و استعماله** لا يعني صلاحيته في كل زمان و مكان، لأن هناك نظريات تقول أن الكرسي بارتفاعه يضر بالعمود **الفقري، و من الأفضل الجلوس على كراسي منخفضة-** قريبة من الأرض- **تريح الظهر.**[2]

إذن بعد تعرفنا على أنواع التحيز المختلفة، ندرك أن أكثر أنواع التحيز شيوعا هو التحيز للنموذج المعرفي الغربي و ما يتفرع عنه من تحيزات.**و الدليل على ذلك هو ربط المشروع الحضاري للنهضة العربية بعبارة "ضرورة اللحاق بالغرب"**، و لذا يصبح من المنطقي تقليده و نقل أفكاره بكل أمانة و دقة من غير تمحيص أو تمييز بين السلبي و الإيجابي منها. و بالتالي أصبح جوهر الجهد المعرفي هو نسخ النموذج الغربي بكل فروعه في جميع ميادين الحياة العلمية و العملية، لهذا عجزنا عن رؤية **نتائجه السلبية و عن الإبداع.**

لذلك يجب أن نكون أكثر وعيا و دراية بالمسلمات و المنطلقات الفكرية للنموذج الغربي حتى **نتجنب التبعية و التقليد.** خاصة إذا علمنا أن النظرة المادية سائدة في مختلف ميادين العلم و المعرفة.

المطلب الثالث: ميادين التحيز

---

[1] المصدر السابق: ص 73.

[2] المصدر نفسه : ص ص 84،85.

لم يقتصر التحيز للنموذج الحضاري الغربي على مجال واحد بعينه، بل شمل جوانب كثيرة، من أهمها المفاهيم و المصطلحات، و مناهج البحث و العلوم **(سواء أكانت طبيعية أم إنسانية). و يتمثل** الغرض من إبراز هذه الميادين في الكشف عن التبعية الفكرية للمجتمعات الغربية -بوعي أو بغير **وعي**- و قد يؤدي تسليط الضوء على هذه الميادين إلى إزاحة غشاوة التقليد الأعمى، عن **طريق نقد** الذات لمعرفة تحيزاتها.

أولا: التحيز في المصطلح

لكل علم اصطلاحاته الخاصة به، **و إذا تفحصنا كلمة " مصطلح"** لاحظنا اشتمالها على معاني **التحيز، فهي** من فعل "اصطلح" فيقال **"اصطلح القوم" أي "زال ما بينهم من خلاف" و اصطلحوا على الأمر، أي** "تعارفوا عليه **و اتفقوا"**.

و الاصطلاح في العلم هو اتفاق جماعة من **الناس متخصصين** في مجال واحد، على مدلول **كلمة** أو رقم أو إشارة أو مفهوم في إطار معين، و في مدة زمنية محددة. **وهذا الاتفاق و التعارف** و نتيجة تراكمات معرفية و حضارية خاصة بذلك المجتمع،[1] و من ثم لا تخلو من التحيزات **المختلفة.** و يتجلى التحيز في نقل المصطلحات و استيرادها دون تمعن و تدبر في حقلها الدلالي. **إلا** أن المصطلحات العلمية يمكن تعميمها و نقلها لأنها مجردة من الإطار الزماني و المكاني، أما **مصطلحات العلوم الإنسانية فيصعب نقلها، لما تحمله** من مضامين و مفاهيم غير محايدة، **و يمكن الكشف عن ذلك من خلال جانبين:**

الأول: هو تحيز الدال أو المصطلح المرتبط بالسياق الحضاري الذي نشأ فيه، و إذا ما نقل إلى بيئة اجتماعية و حضارية مختلفة، يصبح الدال غريبا عن واقعه، و لا يعبر عن بعض جوانب المدلول.[2]

"فالعصور الوسطى في الغرب هي عصور تقع بين العصور القديمة **(اليونانية و الرومانية)** و العصور الحديثة التي تبدأ بما يسمى **"عصر النهضة" ... و لكن حين يُنقل هذا المصطلح من سياقه،** و يطبق على التاريخ الإسلامي، ليشمل نفس الفترة المتزامنة معه **(عصر الرسالة و الخلفاء الراشدين و الأمويين و العباسيين و بدايات العصر** العثماني) يصبح لا معنى له **.لأن عصور أوربا**

---

[1] عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص 168.

[2] عبد الوهاب المسيري اللغة و المجاز **بين التوحيد و وحدة الوجود، ص ص** 197،196.

الوسطى، هي عصر الازدهار و العلم و الحضارة في العالم العربي الإسلامي، **و هذا العصر هو بداية التقدم**، و لم يكن مرحلة وسطى بين مرحلتين." [1]

الثاني: يتمثل في تضمن المصطلح المستورد من حضارة أخرى، وجهة نظر من صاغه حيث يضع نفسه في المركز، و ينظم تفاصيل واقعه حتى تنسجم مع رؤيته.

و من المصطلحات التي تكشف عن هذا النوع من التحيز "الحرب العالمية الأولى" **و "الحرب العالمية الثانية"، هاتان الحربان كانتا** عالميتين من منظور الإنسان الأوربي و حسب، الذي كان يظن **أن أوروبا** هي العالم، أما ما عدا ذلك فأسواق و مستعمرات.[2]

و يزداد الوضع سوءا عندما يتم تعريب المصطلح من غير ترجمته مثل:" **الكلاسيكية** " **و "الرومانتيكية" و " الراديكالية"، و هي تحمل** المعاني داخل سياقها و معجمها الحضاري **كما قد** تكون دلالاتها متداخلة في اللغات الأوربية مثل كلمة **"إيديولوجية"** التي تعني "مجموعة الأفكار التي تشكل دليلا للعمل و الممارسة لدى جماعة ما".[3] **(مثل الإيديولوجية الماركسية).**

و هي تعني في الوقت ذاته «مجموعة من الأفكار الوهمية التي تحجب الرؤية، و لا تكون موضوعية». رغم هذا التباين الدلالي لم يستبعد هذا المصطلح من لغتنا، بل على العكس من ذلك، وجد من المفكرين من اشتق منه أفعالا و أسماء مثل يؤدلج و الأدلجة.[4] **(عبد الله العروي ينحت منها مصطلح الأدلوجة).**

هناك وجه آخر للتحيز و يتمثل في إغفال التميز بين معاني و مضامين المصطلح الواحد في **الحضارات المختلفة. و الدليل على ذلك مصطلح "الشارع"** الذي يوظف في **مجال التشريع للقانون.** و في الحضارة الغربية الإنسان هو **"الشارع"** سواء أكان ذلك في إطار أصول الشريعة و مبادئ **القانون الطبيعي،** أو في إطار فروع الشريعة و هي القانون. أما في الحضارة الإسلامية **فيدل مصطلح الشارع على واضع أصول الشريعة و هو "الله" عز و جل و ليس الإنسان.** حيث يقول الله تعالى في محكم تنزيله: « **شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ**

---

[1] المصدر السابق:ص 201.

[2] المصدر نفسه: ص 202.

[3] المصدر نفسه: ص 208.

[4] المصدر نفسه و الصفحة.

إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴿١٣﴾».[1]

أما إبداع الإنسان فيكون في سن القوانين المتفرعة عن أصول الشريعة حتى تساير المستجدات و المتغيرات و تستجيب لكل ما لم تتعرض له النصوص و الحدود و الأصول الإلهية.(كالفقه مثلا).[2]

أما إذا وقفنا عند مصطلح " الإرهاب" فنجده يستخدم لوصف أية مقاومة مسلحة للعدوان المسلح الذي يقوم به المستعمر الغربي(و الحاكم المستبد). لكن من جهة أخرى لا يصف الفكر الاستعماري عدوان حكوماتهم بأنه إرهاب أو عدوان، بل هو في رأيهم أسلوب دفاعي و أمني، و يكرمون قياداته و يعتبرونهم أبطالا، و الجرائم المرتكبة بطولات.[3]

كما تنظر الحضارة الغربية إلى مصطلح "الاحتكار" باعتباره مرحلة حتمية و ضرورية من المراحل التي لا بد و أن يمر بها المجتمع، لضمان نمو و تطور ملكية أدوات الإنتاج و وسائله، و التي تكون في أيدي عدد معين من أصحاب رؤوس الأموال. أما في الاقتصاد الإسلامي فيمنع الاحتكار و يرفض من أساسه، لأنه يقود إلى فقر الأمة، و إفلاس نظامها، و ينتفي بذلك العدل من الحياة الاقتصادية و الاجتماعية. و أبسط أنواع الاحتكار حرَمه الإسلام و يتمثل في جمع الطعام مدة من الزمن انتظارا لغلاء سعره.[4]

---

[1] سورة الشورى: الآية 13.

[2] محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات، إشكالية التحيز: محور مشكلة المصطلح، الأدب و النقد، إشراف عبد الوهاب المسيري، ص ص 28، 29.

[3] أحمد صدقي الدجاني: التحيز في المصطلح،إشكالية التحيز: محور مشكلة المصطلح إشراف عبد الوهاب المسيري، ص 91.

[4] محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات، إشكالية التحيز: محور مشكلة المصطلح، الأدب و النقد، إشراف عبد الوهاب المسيري، ص 34.

من خلال ما سبق نستنتج أن من أهم آليات تجاوز التحيز في المصطلح، هو محاولة نحت مصطلحات أكثر عمومية من المصطلح الغربي، و أن تكون نابعة من بيئتها الحضارية بكل خصوصياتها، و يصبح المصطلح الغربي مجرد مثال نسبي خاص.

ثانيا: التحيز في المنهج

تعتبر قضية التحيز في المنهج من أعقد المشكلات التي تواجه الباحثين أثناء دراستهم لموضوع **ما**؛ لأن المسألة لا تتعلق بالمنهج كما ورد في المعاجم اللغوية على أنه: "مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين."[1] **بل بما** يحمله المنهج من خلفيات و تصورات **و مفاهيم فلسفية تشكل مرجعيته، و تحدد** جهازه **المفاهيمي الذي يمارس عليه ضغطا بطريق مباشر** أو غير مباشر، في مجال البحث و عملية التأويل و التفسير.[2]

و سبب التركيز بهذه القضية هو تبني المناهج الغربية في دراساتنا العربية من غير **تدقيق** و تمحيص في أبعادها و مرجعيتها الفكرية المرتبطة بطبيعة البيئة الاجتماعية و ظروفها التاريخية، لمعرفة مدى ملاءمتها لتراثنا الثقافي و تقاليدنا الموروثة. **فكانت نتيجة التقليد و نقل المناهج**، تقديم مفاهيم و مشاكل غير نابعة من واقعنا العربي مما أدى إلى حدوث **أزمات أكثر تعقيدا دون معرفة سبيل الخلاص منها.**

فهل يمكن إحداث تغييرٍ جوهريٍ في المنهج الغربي حتى نبرز خصوصيتنا، بمعنى **فصل المنهج عن** سياقه حتى لا نتأثر بالخلفية الثقافية و الفلسفية التي تحملها تلك المناهج ؟

بما أن المنهج هو مجموعة المفاهيم و القيم المسبقة التي توجه الباحث عند معالجة موضوع البحث، **فإنه من الصعب الفصل بين المنهج التحيزي و الموقف المتحيز، لأن المنهج هو نتاج الموقف.**

إلا أن هناك من يعتقد أن المنهج بمثابة الوعاء الذي يملأ معرفة **أو طرحا نظريا و فلسفيا، و من** الممكن إفراغ الوعاء مما فيه من أجل إدخال مادة أخرى مغايرة لمادتها الأصلية.

"و فكرة الفصل بين المنهج و مضمونه الفلسفي تبناها احد النقاد العرب المعاصرين في الدراسات البنيوية، و هو "كمال أبوديب" في كتابه " **الخفاء و التجلي**" حيث يعتبر المنهج محايدا لأنه يتطلع إلى وحدة الفكر الإنساني بالتغلب على حواجز التباين في السياقات

---

[1] عبد المنعم الحفني : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 845.

[2] محمد محمد أمزيان:منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية، ص 14.

الحضارية." [1]**وما يؤكد ذلك هو قوله:** « ليست البنيوبة فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية و منهج في **معاينة الوجود** » على اعتبار أن المنهج البنيوي منهج محايد يمكن تبنيه و تطبيقه حتى يرتقي الفكر النقدي العربي إلى المعاصرة الحضارية، و يشارك في إثراء الفكر العالمي؛ **لأن البنيوية تحاول اكتساب** الصفة العلمية من خلال استقلالها عن حركة التاريخ و العوامل الاجتماعية و الاقتصادية و **كل ما يربطها بالذاتية. و الحقيقة أن هذا الموقف ليس شاذا؛** لأنه يحمل في ثناياه فكرة غربية تبناها و تحيز لها الكثير من النقاد العرب لتأثرهم بفكرة التفوق الأوروبي و المركزية الحضارية الغربية.

غير أن القول بعالمية مناهج النقد الغربية و حيادها الذي يتجاوز **الخصوصية الحضارية، يؤدي** حتما إلى تغييب الثقافات الأخرى و يتضاءل بذلك حجم إرثها الحضاري.[2]

لكن هل في هذا الحكم دعوة إلى إلغاء إمكانية الاستفادة من الآخر؟

لقد حاول ابن سينا (370 هـ – 980 م) (428 هـ -1037م) الإجابة عن هذه الإشكالية في مجال علم المنطق و ذلك في كتابه "**الإشارات و التنبيهات**"، حيث يعتبر المنطق آلة قانونية تعصم **فكر الإنسان من أن يضل** لأن فطرته غير كافية.[3] **و منه فالمنطق أداة و طريقة لتحديد شروط الصحة الفكرية ولا علاقة له بالاختلافات المذهبية أو العقدية.و قد ذهب حجة الإسلام "أبو حامد** الغزالي" (450 هـ – 1059م) (505 هـ – 1111 م) إلى نصرة المنطق الأرسطي و الفصل بين المنهج **و مضمونه.** لأنه من جهة ينقد التراث اليوناني الفلسفي و يرفضه، و لكنه من جهة أخرى يرى أنه لا يمكن للمسلمين أن يتخلصوا من الخطأ في الاستدلال في علومهم المختلفة، إلا إذا تبنوا منهج البحث "**الأرسطو طاليسي**". **فهو القائل:**

«من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه». و علته في ذلك هو اليقين الذي يمكن بلوغه عند تطبيق القياس المنطقي الأرسطي أما القياس الأصولي- **قياس الغائب على الشاهد-** فيوصل إلى الظن، لأن المقدمة الكبرى فيه ظنية.[4]

---

[1] سعد عبد الرحمن البازعي: **ما وراء المنهج**: تحيزات النقد الأدبي الغربي، إشكالية التحيز، محور التحيز في الأدب و النقد، تحت إشراف عبد الوهاب المسيري، ص 162.

[2] **المصدر نفسه** : ص 163.

[3] عبد الفتاح أحمد فؤاد:ابن تيميةوموقفه من الفكرالفلسفي،دارالوفاء لدنياالطباعة والنشر،الإسكندرية،ط3،2001،ص 154.

[4] **مهدي فضل الله**:أراء نقدية في مشكلات الدين و الفلسفة و المنطق،دار الأندلس بيروت، ط 1،1981، ص 198.

إلا أن هناك من رفض المنطق الأرسطي من الأصوليين و المتكلمين، و حاولوا إقامة منطق جديد هو المنطق الإسلامي، أو منطق الأصوليين. ومن أصحاب هذا الاتجاه "ابن تيمية"(661 هـ – 1263 م) (728 هـ- 1328م)[1] إذ يرى "أن العلوم العقلية تُعلَم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك و لا تتوقف على ميزان وضعي لشخص معين." [2] - و يقصد أرسطو- كما أن هناك من العقلاء من يعلم حقائق الأشياء من غير تعلم لمنطق أرسطو.[3] و من أسباب الرفض كذلك أن حقائق المنطق الأرسطي مرتبطة بالميتافيزيقا اليونانية وهي في جوهرها مخالفة لروح الشريعة الإسلامية، و هذا ما يفسر وجود ارتباط وثيق بين طبيعة الموضوع المعالج و طبيعة المنهج المستخدم. فقد تتغير حقيقة الموضوع عندما يعالج بمنهج غريب عن طبيعته. لهذا نجد أن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين، يميزون بين الفلسفة و الشريعة لاختلاف منطق و منهج الفلسفة عن منطق و منهج العقيدة، "فأسلوب الفلسفة أسلوب منطقي معقد جاف، يخاطب العقل وحده، معتمدا مصطلحات خاصة لا يدركها إلا قلة من الناس، في حين أن العقيدة تعتمد الوضوح و البساطة، و تتوجه مباشرة إلى وجدان كل شخص و عقله" [4] لهذا فمنهج أصول الفقه بالنسبة إلى الشريعة يماثل علم المنطق بالنسبة إلى الفلسفة.

و خلاصة القول هو أنه من الضروري معرفة المنطلقات و الخلفيات الإيديولوجية التي تقوم عليها المناهج الغربية، حتى ندرك مدى صلاحيتها للتطبيق على مواضيع بحوثنا، أو عدم صلاحيتها إذا كان ضررها أكثر من نفعها.

ثالثا: التحيز في العلم

تسعى جميع المجتمعات إلى الاهتمام بالعلم؛ لأنه أداة تتيح للإنسان فهم العالم المحيط به، و فهم نفسه. مما جعل العلم ظاهرة غير منعزلة عن المجتمع، بسبب التأثير المتبادل بين العلم و بيئته الثقافية. فالعادات و المعايير الاجتماعية هي التي تساهم في تحديد الاتجاهات العقلية، ومن ثم العلمية.[5] و معنى هذا أن التطورات العلمية الحديثة، ليست انبعاثا تلقائيا خارج إطاره التاريخي، بل

---

[1] عليوان السعبد: "المنطق و علم الكلام"، مجلة الحوار الفكري، مجلة فكرية محكمة، مطبوعات جامعة قسنطينة، ع2،2001، ص 102.

[2] عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية و موقفه من الفكر الفلسفي، ص 154.

[3] المرجع السابق:ص 154.

[4] مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين و الفلسفة و المنطق، ص 200.

[5] فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت ،1988،ص 163.

هي نتيجة منطقية و منظمة ترتبط باكتشاف ثغرات عديدة في معارفنا، و مشكلات جديدة تتطلب حلولا.[1]

و انطلاقا من هذه العلاقة يظهر التحيز في العلم، لارتباطه بالمضامين الثقافية التي تميز كل مجتمع. فقد انشغل "نيوتن"ISAAC NEWTON (1642 – 1727م) بالفلك لأنه كان هم عصره اكتشاف طريق ملاحي.وكرس "فارادي" FARADAY كل حياته ليربط بين الكهربية و المغناطيسية، لأن مشكلة عصره و مجتمعه هي الطموح إلى مصادر جديدة للطاقة. و نشأ "داروين" CHARLES DARWIN (1809-1882) في مجتمع بورجوازي يقوم على المنافسة الحرة و الصراع من أجل البقاء، و هي عوامل ساهمت في تأسيس نظريته في البقاء للأصلح و الانتخاب الطبيعي.[2]

كما يمكن إبراز جوانب التحيز من خلال تاريخ العلم و التقنية، حيث وجدت مذاهب مختلفة عبرت عن تحيزاتها للعلم و غاياته. و منها النزعة العلمية المتطرفة التي دعت إلى عدم تقييد العلم في أبحاثه و نتائجه لقدرته المطلقة على حل مشاكل الإنسان. لكن نظرا للنتائج السلبية المترتبة على التقدم العلمي و التقني، ذهب البعض الآخر إلى التنديد بالعلم، لأنه لم يهتم بالحياة الإنسانية و انشغل بماديات الحضارة الصناعية و التقنية، فكانت نتيجة ذلك ظهور آثار مدمرة للإنسان و حضارته، مثل تلوث البيئة و تآكل المصادر و الثروات الطبيعية و إنتاج الأسلحة الفتاكة.[3]

و قد وجد اتجاه ثالث لم يبال بالغايات الأخلاقية و النتائج المترتبة عن التقدم العلمي (سلبية كانت أم إيجابية) على أساس أن العلم محايد، و الاهتمام بالقيم يدخله في متاهات الذاتية و المواقف الشخصية.[4]

و يظهر التحيز كذلك عند التأريخ للعلم و التقنية، حيث " نجد بينهم من يكتب عن علم غير غربي، لا ليؤكد حق حضارة أخرى أسقط دورها من حركة التاريخ الإنساني، و لكن لكي يثبت أسطورة تفوق الجنس الآري، و أن العلم لا يمكن إلا أن يكون غربيا." [5]

---

[1] صلاح قنصوة: فلسفة العلم، دار التنوير للطباعة و النشر، القاهرة، د ط، 2008، ص 78.

[2] المرجع نفسه: ص ص 80،88.

[3] أحمد فؤاد باشا: دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية للنشر و التوزيع، ط1، 1997.ص ص 34،35.

[4] المرجع نفسه: ص 37.

[5] المرجع نفسه، ص 43.

و خير دليل على ذلك ما قام به الباحث الألماني "هيكل" ERNEST HAECKEL ، المتوفى عام 1919. عندما زور في صورة لجنين حيوان، حتى تبدو قريبة الشبه بجنين الإنسان، فيثبت بهذا نظريته في التطور. و لما كشف العلماء تزويره، و احتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوي، دعت العلماء من جميع أنحاء العالم لحضور احتفالها، و حرصت على أن تغفل دعوة "هيكل".[1]

ونصل إلى أكبر درجات التحيز في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، لأن العلم الاجتماعي شديد الصلة بالإنسان الذي يتأثر بالمعطيات التاريخية و الاجتماعية و الثقافية التي ينشأ و يتطور فيها الفكر الإنساني.و بإمكاننا تأكيد ذلك من خلال المقابلة بين علماء و مفكري الحضارة العربية الإسلامية الذين عملوا بمبدأ التعاون و التكامل بين المعرفة النقلية و المعرفة العقلية، في حين تميز الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي بالرؤية المادية بعيدا عن تأثير المعرفة الدينية المسيحية (المعرفة النقلية).[2]

لقد استمدت العلوم الإنسانية معيار مصداقيتها من مصداقية المعرفة العلمية، حيث حصرت اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس فقط، و هي التي يمكن ملاحظتها و إقامة التجربة عليها. و يظهر تحيزها للعلوم التجريبية بشكل واضح، عندما يدعي العالم أو الباحث في هذه العلوم التزامه الحياد و الموضوعية. و هذا ما أدى بعلم النفس السلوكي إلى إنكار دور العمليات العقلية في التأثير على السلوك، و هو في الحقيقة تعبير عن تحيزه ضد الجوانب العقلية، رغم كونها جزءا من واقع تكوين الإنسان.[3] و حتى يقترب العلم الاجتماعي الإنساني الغربي من العلم الطبيعي، استخدم أدواته الكمية (الرياضية)، و حاول وضع الكائن الإنساني في قالب معادلة رياضية محكمة، لأنه يخضع لقوانين المادة. فمثلا في مجال علم النفس تحول موضوع الحادثة النفسية إلى دراسة الأثر السلوكي الخارجي الناتج عن التفاعلات الكيميائية و العصبية في الجهاز العصبي المركزي و الغدد الصماء. و هذا يفضي إلى اعتبار حياة الإنسان الفكرية و الأخلاقية و الروحية، مماثله لحياته البيولوجية، و بالتالي يتم تجريده من إنسانيته.[4]

---

[1] المرجع السابق، ص 47.

[2] محمود الذوادي: ملامح التحيز و الموضوعية في كل من الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي و نظيره العربي الخلدوني، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ع 120، 1982. ص 26.

[3] المرجع نفسه: ص ص 38،37.

[4] روبرت أغروس و جورج ستانسيو:العلم في منظوره الجديد،ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الاداب، الكويت، دط، 1989، ص89.

أما في علم الاجتماع فقد استخدم المنهج الإحصائي لتفسير الظواهر الاجتماعية، حتى يتمكن العالم من التنبؤ بسلوك الإنسان في المواقف الفردية أو الاجتماعية. **و كل ذلك نتيجة سيطرة العلم** الطبيعي المبني على أسس مادية. **هذا ما جعل علماء الاجتماع الماركسيين يربطون البحث الاجتماعي** بالمفهوم المادي للتاريخ، و هو في اعتقادهم منهج سليم يوصل إلى العلم اليقيني، و يكشف عن القوانين الاجتماعية، التي تعتمد على تعميم ماضي الإنسانية حتى تستخلص منه الخبرات العلمية. **فكان علم الاجتماع الماركسي أداة إيديولوجية و نقدية، ركز اهتمامه على كشف** سلبيات و تناقضات المجتمع الرأسمالي.[1]

صفوة القول هو أن قضية التحيز في العلوم هي إشكالية جوهرية واجهت الباحثين في كل أنحاء العالم **و قد** كان تأثيرها شديدا في مجتمعات العالم الثالث، لأن النماذج المعرفية الغربية فرضت نفسها **بقوة على واقعنا و على وجداننا و فكرنا.** و هي بذلك تهدد نماذجنا **الحضارية النابعة من أصالتنا** و تراثنا هذا الوضع يحتم علينا العمل الجاد لإبراز المواهب و تفجير الطاقات الإبداعية،لكن يشترط أن يكون الباحث ملما بمجال تخصصه و بأصول المفاهيم العلمية و أن يكون على دراية بأحدث ما **توصل إليه العلماء. مع استحضار المرجعية الفكرية الإسلامية.**

بعد تعرضنا لموضوع التحيز بكل أبعاده نصل إلى استخلاص النتائج التالية:

لقد اتسم النموذج المعرفي الغربي بجملة من التحيزات من أهمها :

- **التحيز للطبيعي (المادي)** على حساب الإنساني، و للموضوعي على حساب الذاتي.
- التحيز للعام على حساب الخاص بمعنى التحيز ضد الغائية و الخصوصية و التحيز للعالمية.
- **التحيز للمحسوس و المحدود و الكمي القابل للقياس، على حساب** اللامحدود **(الميتافيزيقي).**
- كما أنه يكتفي بتفسير العالم بالأسباب المادية القريبة فقط، و بالتالي ينتفي التساؤل الديني **و الفلسفي عن العلل البعيدة للوجود و عن ماهيته و غائيته، مما يفقد حياة البشر معناها.**

وهذه الخصائص لم تكن وليدة العدم بل تسببت في وجودها ظروف تاريخية و ثقافية و من **أبرزها الصراع بين العلم و الدين** مما أدى إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية المادية، و جعل الموضوعية **و الحياد أهم ركائزها، الأمر الذي مكن العلماء من اكتشاف القوانين العلمية الصالحة لكل زمان و مكان.**

---

[1] محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية، ص ص 116،115.

الفصل الثالث

نماذج من التحيز في العلوم الطبيعية

المبحث الأول: مميزات المعرفة العلمية

المطلب الأول: الخلفية الفلسفية للتحيز في العلوم الطبيعية

المطلب الثاني: منهج البحث في العلوم الطبيعية

المبحث الثاني: التحيز في علم الفيزياء

المطلب الأول: الفيزياء و المادة

المطلب الثاني: مميزات الفيزياء الكلاسيكية و الفيزياء الحديثة

المطلب الثالث: مظاهر التحيز في الفيزياء الكلاسيكية و الحديثة

المبحث الثالث: التحيز في علم الطب

المطلب الأول: مميزات علم الطب

المطلب الثاني: نظرة علم الطب إلى الإنسان

المطلب الثالث: مظاهر التحيز في علم الطب

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: مميزات المعرفة العلمية

تتميز المعرفة العلمية بالوحدة و الضبط و الشمول، مما جعل نتائجها متناسقة، تؤيدها مناهج و طرق الدراسة التي ساهمت بدورها في تقدم البحث العلمي؛ لأن غيابها يؤدي إلى خضوع البحث للعشوائية، و منه تصبح المعرفة غير علمية. و يختلف المنهج العلمي باختلاف طبيعة موضوع العلم، و كذا بنائه المنطقي. فالعلوم الطبيعية كالفيزياء و الكيمياء والبيولوجيا تدرس آثار و ظواهر المادة (الجامدة و الحية) محاولة الكشف عن القانون الطبيعي الذي يتحكم في هذه الظواهر، فكان منهجها استقرائيا، و هو استدلال تجريبي ينتقل فيه العالم من فحص وقائع جزئية وصولا إلى مبدأ عام أو قانون يشمل جميع الظواهر المشابهة و التي لم يتم فحصها تجريبا.

و يتطلب هذا المنهج تطبيقا دقيقا لخطوات ثلاث هي: الملاحظة، الفرضية و أخيرا التجربة، و هي التي تبين صحة و صدق الفرض أو خطأه. و يسمى الاستقراء INDUCTION الذي يدرس عددا محدودا من الحالات الجزئية الخاصة ليؤسس في النهاية قاعدة عامة تشمل كل الحالات.

و قد أحدث المنهج التجريبي انقلابا واضح المعالم - بعد ثورته على منطق أرسطو- على أساس أنه منهج الكشف و الاختراع و بفضله نتوصل إلى القوانين العلمية، التي مكنت العلماء من السيطرة على الطبيعة، و تسخيرها لصالح الإنسان. و ليس هناك من سبيل لتحقيق ذلك، إلا بفهم الطبيعة فهما موضوعيا، من دون أن تتدخل أذواق الدارسين و قيمهم و مصالحهم.

لهذا ساد الاعتقاد بأن سبب تقدم العلوم الطبيعية راجع إلى حياد المنهج التجريبي و موضوعيته، وابتعاده عن معتقدات العالم و آرائه الفلسفية و بيئته الثقافية.

المطلب الأول: الخلفية الفلسفية للتحيز في العلوم الطبيعية

لم تكن نشأة العلوم التجريبية وليدة أسباب عفوية و تلقائية، بل أثبتت وجودها بعد صراع طويل مع الدين، ممثلا في الكنيسة و رجالها. فأسس العلم بنيانه على قواعد مخالفة لقواعد الدين، و لذلك وصفت المعارف العلمية بأنها لا دينية أو دنيوية، و الطبيعة هي مجالها و مصدر حقائقها. و هذا في مقابل المصادر الدينية. و ما يؤكد ذلك هو تفسير العلماء للظواهر الكونية بأسباب من داخل هذا الكون؛ أي بأسباب طبيعية لا دخل فيها للإرادة الإلهية، و لا للتجارب الروحية لعدم فاعليتها. فعملوا جاهدين على إبعادها عن مجال العلم، كما قد سعوا إلى رفض كل نظرية علمية قد تؤدي إلى إيحاءات دينية.[1]

إلا أن الصراع لم يوجه في الأصل ضد الإيمان في حد ذاته، و لكن إلى نوع التفكير الديني الذي فرضته الكنيسة الكاثوليكية، و بدافع من الرغبة في مقاومة نفوذها. و الدليل على ذلك أعمال الفلاسفة (مثل سبينوزا و ليبنتز) الذين قاموا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر بمحاولات فلسفية للاحتفاظ بقدسية الدين و قيمة الوحي، و إن كانت هذه المحاولات ستتجاوز حدودها، لتصبح نقدا موجها إلى كل تفكير ديني دون تمييز. و قد أدت هذه الظروف و التحولات الفكرية إلى الاهتمام بإيجاد أسلوب حاسم في التفكير يعوض النظام اللاهوتي القديم - و كان هذا في عصر النهضة- و بعد ذلك قطع الفكر الغربي شوطا كبيرا في التحرر من قيود الفكر الديني، حتى أطلق على هذا العصر "عصر التنوير" و يقصد به إبعاد الوحي عن التوجيه. و من أهم مميزاته الإيمان بقدرة العقل على فهم الكون و استيعابه، و إخضاعه لحاجات الإنسان، حيث بدأ المفكرون يتجهون إلى نقد النظم السياسية و الأخلاقية و الدينية التي كانت سائدة، و يعملون على تغييرها وفق ما تتطلبه المعايير العقلية. و بذلك مهدوا لأكبر ثورة اجتماعية و ثقافية في تاريخ الفكر الغربي، و هي الثورة الفرنسية التي اعتبرت أهم عامل في تشكيل المنهج الوضعي.[2]

---

[1] جعفر شيخ إدريس: "إسلامية العلوم و موضوعيتها"، مجلة المسلم المعاصر، دار البحوث العلمية للنشر و التوزيع، الكويت، ع 50، 1988،1987، ص ص 9، 10.

[2] محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية، ص ص 31 ، 32.

و تعبر الوضعية عن النظرة الفلسفية إلى الكون و الحياة و الإنسان، كما تبلورت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي أوغست كونت[*] AUGUSTE COMTE (1798-1857م) الذي أراد أن ينبه العلماء إلى ذلك التطور الخطير الذي يحدث في مسار العلم حين ينتقل التفكير من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ثم أخيرا إلى المرحلة الوضعية (positivisme). و التفكير الوضعي "لكونت" يمثل نقدا لنوعين من المعرفة سبقت عصره و هما:

- رفض مصداقية كل من المعرفة المستندة إلى أسس لاهوتية، دينية من جهة.- و المعرفة الميتافيزيقية المرتكزة على الثقة في مقدرة العقل على فهم ظواهر الكون، من جهة ثانية.[1] فأصبح للعلمية معنى خاص، يتمثل في مجموع العمليات المرتبطة بالمجال المحسوس، مع الحرص على التخلص من كل تفكير ذا طبيعة مغايرة مثل التفكير الديني الذي يناقض العلم. فتحولت النزعة العلمية من أسلوب في البحث عن الحقائق إلى اعتقاد في العلم التجريبي كطريق وحيد للمعرفة[2]، ثم اتخاذه كسلطة مرجعية تبنى عليها سائر العلوم حتى ولو كانت علوما إنسانية.

و لهذا تميزت النظرة القديمة - منذ عصر بيكون وغاليليو- بالفصل التام بين "عالم العقل"، "و عالم المادة". وقد اعتبر ذلك جزءا من المنهج العلمي، و هو ما أطلق عليه « الذاتي» و « الموضوعي» في القرن السابع عشر. و قد ترتب عن هذا التقسيم ثلاث نتائج ارتبطت بالمنهج العلمي.

أولا: أن على العلم في النظرة القديمة أن يدرس عالم المادة "الموضوعي" دون الرجوع إلى العقل "الذاتي".

ثانيا: أن يصبح الارتياب و التشكك جزءا أصيلا من المنهج العلمي.

ثالثا: بإمكان المنهج العلمي تقديم معلومات عن العالم باستخدامه التجارب، و بالتعبير عن نفسه بلغة الرياضيات.[3]

---

[*] أوغست كونت: فيلسوف فرنسي يعد مؤسس الوضعانية قاوم الميتافيزيقا بضوء الروح العلمية و جعل لتطور المجتمع الغربي مراحل ثلاث يكون قد مر بها: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقيّة، و المرحلة الوضعية. من اهم كتبه "دروس في الفلسفة الوضعية" و "العقيدة الوضعانية".(محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، ص ص 226، 227).

[1] محمود الذوادي: ملامح التحيز و الموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني، ص 36.

[2] محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية، ص 254.

[3] روبرت أغروس و جورج ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ص ص 100، 101.

المطلب الثاني: منهج البحث في العلوم الطبيعية

مناهج البحث العلمي هي "مجموعة من الخطوات المنظمة و العمليات العقلية الواعية، والمبادئ العامة و الطرق الفعلية التي يستخدمها الباحث لتفهم الظاهرة موضوع دراسته".[1] و منه فالمنهج يمكننا من حل مشكلة البحث، و الكشف عن جوهر الحقيقة، و يطبق في مجالات العلوم المختلفة بحسب طبيعة موضوعاتها، كالمنهج الاستباطي في الرياضيات، و المقارن في التاريخ، و التجريبي في الطبيعيات.

كان منهج البحث في علم الطبيعة القديم هو المنطق الصوري، و الاستقراء التام. لكن عندما تقدمت العلوم، تقدمت أيضا مناهجها، فتم الاستغناء عن أسلوب فلاسفة اليونان و رجال اللاهوت في العصور الوسطى، ليصبح المنهج العلمي الحديث منهجا تجريبيا استقرائيا، يعتمد على الملاحظة و التجربة. و عن طريق التعميم يتم الكشف عن القانون العلمي الذي يمكننا من التنبؤ بعودة الظواهر طبقا لمبدأ اطراد الطبيعة و اتساقها.[2] لكن المنهج التجريبي لا يقوم على الملاحظات و التجارب فحسب، بل يتضمن كذلك الفروض و النظريات، و هي من طبيعة عقلية، و تصاغ في إطار مجرد لا في إطار تجريبي، ومن خلالها يبرز دور العالم حينما يستنتج أو يقترح حلا للمشكلة التي لاحظها و سجل وقائعها.

لكن هل تتدخل تحيزات الباحث عند تفسير الحوادث و الكشف عن قوانينها؟

هناك مستويان للمعرفة العلمية: الأول إمبيريقي[*] و الثاني نظري.

في المستوى الإمبيريقي يتم جمع مادة التجارب التي يتم الحصول عليها عن طريق الإدراك الحسي القائم على الملاحظة و التجربة.

و في المستوى النظري تتم صياغتها في فرضيات و قوانين و نظريات يتم التوصل إليها بواسطة الإدراك العقلي. لكن هذين المستويين يتكاملان، و يستلزم كل منهما وجود الآخر.

---

[1] محمد عزيز نظمي سالم: المنطق الحديث و فلسفة العلوم و مناهج البحث، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، د ط، 2002، ص 143.

[2] محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق و المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1970، ص 121.

[*] الإمبيريقي: مشتق من الكلمة اليونانية (Empeiria) و تعني التجربة.

1- المستوى الإمبيريقي:

الملاحظة العلمية: و هي الاستقبال الهادف و المنظم للمعلومات عن المادة الأولية **المعروضة** للبحث، هذه المعلومات يستمدها الإنسان من الخارج، و يشترط عدم تدخله فيها، حفاظا على **موضوعيتها.**[1] و بتعبير آخر، هي توجيه الحواس و الانتباه إلى ظاهرة معينة أو مجموعة من الظواهر، بهدف الكشف عن صفاتها و خصائصها، و كسب معرفة جديدة عنها.

و بما أن **الحواس** لا تكفي لتزويدنا بالمعرفة السليمة، يستعين العالم بالأدوات الدقيقة و الأجهزة توخيا **للضبط و الإحكام.**[2]

و الملاحظة العلمية ليست مجرد جمع و تسجيل سلبي للوقائع، بل لابد أن يكون هناك جهد عقلي يبذله الباحث لتنسيق المعلومات و ربطها و تفسيرها، من غير تحوير أو تعديل في الظاهرة، حيث يكتفي بنقل ما يلاحظه من وقائع في البداية، ثم يتدخل العقل لتفسير الملاحظات و نقدها؛ **لأن الحواس قد تقدم إحساسات خاطئة.**[3]

و يمكن التمييز بين نوعين من الملاحظة، و هما: **الملاحظة الكيفية و الملاحظة الكمية.**

فعلوم الحيوان و النبات تعتمد بصفة خاصة على الملاحظة الكيفية، أي التي تستهدف تحديد الصفات النوعية التي تميز الأجناس و الأنواع عن بعضها، بينما نجد أن علوم الكيمياء و الطبيعة و الفلك تعتمد بصفة خاصة على الملاحظة الكمية، أي التي تستهدف تحديد أو بيان الأحجام **و السرعات و المسافات و التفاعلات، بواسطة الأجهزة العلمية الدقيقة** [4].

إلا أن الملاحظة وحدها لا تكفي، لهذا يلجأ الباحث إلى التجربة.

التجربة: يطلق على المنهج العلمي المنهج التجريبي للدلالة على أهمية التجربة في هذا المنهج **و نقصد بالتجربة "ملاحظة ظاهرة ما** أو مجموعة من الظواهر، ملاحظة مقصودة، تتضمن تغيير **الظروف** الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة، رغبة في الوصول إلى صفاتها أو خصائصها

---

[1] **نزار دندش:** ما هو العلم ؟ ، دار الفارابي، بيروت ، ط1 ، 2009، ص ص 196 ،197.

[2] محمود **زيدان:** الاستقراء و المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، د س، ص 45.

[3] **ماهر عبد القادر** محمد علي: المنطق و مناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، 1985، ص 166.

[4] محمد عزيز نظمي سالم: **المنطق الحديث و فلسفة العلوم و مناهج البحث، ص 115.**

التي لا يكون في مستطاعنا الوصول إليها بمجرد الملاحظة." [1]

و معنى ذلك أنه عن طريق التجريب [*] نصل إلى تحليل الظاهرة إلى أبسط عناصرها، ثم نتعرف على خواص كل عنصر، و هذا بعد فصل العوامل المهمة و المؤثرة عن العوامل الثانوية و غير المؤثرة (كأن نفصل التراب عن المعادن بعد استخراجها من مناجمها بهدف دراستها).

و يمكن إعادة الظاهرة بطريقة اصطناعية داخل المخبر، مما يمكن العالم من تعديل تركيب الظاهرة حتى يصل إلى شيء جديد، مثلا يستطيع استخلاص معدن الرصاص من صهر الحديد و النحاس بنسب معينة. [2]

و قد يتم التجريب بطريقة غير مباشرة، مثل دراسة بعض الظواهر الفلكية الخاصة بمواقع الكواكب و النجوم، أو رصد نشاط الخلايا الدقيقة و الذرات. و في هذه الحالة يعتمد الباحث على الفرض الصوري الذي يؤكد صحته بصورة استدلالية.

كما تستخدم التجربة غير المباشرة في الطب كذلك، حيث يسجل الطبيب ملاحظاته حول مرض ما، تحدث الإصابة به في ظروف معينة، ثم يستنبط بعض النتائج انطلاقا من تلك الملاحظات.

و معنى هذا أن عناصر المنهج التجريبي لا تتصف بالثبات، و إنما بقدر من المرونة يتناسب مع نوع المشكلة و موضوع الدراسة. فقد يطغى استخدام مرحلة على أخرى في مشكلة ما، و قد يلجأ الباحث إلى الاستنباط في مواقف سابقة على إجراء التجارب أو في مواقف أخرى لاحقة عليها. [3]

و من أهم شروط الملاحظة و التجربة الالتزام بالدقة و الموضوعية، لأن الملاحظات تتفاوت بين العلماء الملاحظين بحسب قدراتهم على الفهم و التفسير و السرعة و البطء في التسجيل، و البراعة في الإلمام بالتفاصيل. و يحتاج التجريب كذلك إلى الدقة عند استخدام الالات العلمية، و الموضوعية أثناء التعامل مع الظاهرة و تغيير شروطها. و هذا ما يؤكده كلود برنار في قوله: « ن المجرب يتوخى الكشف عن أسرار الطبيعة، و لكنه ينبغي له لكي يصل إلى بغيته ألا يتعجل بالتفسير، و ألا يتأثر بأفكار سابقة، و أن يدع الأمور تجري في مجاريها حتى يمكنه أن يصل من

---

[1] محمود زيدان: الاستقراء و المنهج العلمي، ص 45.

[*] **التجريب**: يحدث في الحاضر و لا يحمل اليقين و التجربة تعبر عن الماضي و يمكن أن تستعمل في الحاضر و المستقبل، فإذا فشلنا كان تجريبا و إذا نجحنا أصبح تجربة. (عقيل حسين عقيل: فلسفة مناهج البحث العلمي، ص 108)

[2] محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق و المنهج العلمي، ص 131.

[3] محمد محمد قاسم: المدخل إلى مناهج البحث العلي، دار النهضة العربية بيروت، ط 1 ، 1999، ص ص 108 ،110.

تجربته إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه.»[1]

لكن ما مدى التزام العالم بالموضوعية، عندما يكون ملاحظا و مجربا ؟

إن العالم المحيط بنا ما هو إلا تداعيات من المعطيات الحسية التي تصدر من الحواس المختلفة؛ **إلا أن** الحقائق العلمية لا تثق في الحواس لأنها كثيرا ما تضللنا بسبب ما تحمله من صور الخداع الحسي. **كما** تحتاج إلى جهد عقلي لتجميعها و تحويلها من حالتها البسيطة إلى بناءات منطقية. **لهذا فالنشاط** العلمي لا يتوقف على الملاحظة و التجربة، بل يتعدى ذلك إلى التفكير في **العلاقات بين أجزاء** الظاهرة، و فهم وظيفتها و علاقاتها بغيرها من الوظائف لكي نصل إلى المبدأ العام **أو القانون الذي** يتطلب جهدا عقليا، و من ثم لابد من الانتقال إلى المستوى النظري.

2– المستوى النظري:

إن الظواهر التي يشاهدها العالم تثير في ذهنه أفكارا و تصورات معينة، و هي ما يسمى بـ **"الفروض"** Hypothèses ، و حسب رأي المناطقة فإن الفرض في معناه العام **"ظن" أو "تخمين" أو** "افتراض" نتقدم به لتفسير واقعة ما. و بمعنى آخر هو "اقتراح محدد، أو افتراض يتعلق بالعلاقة بين **ظواهر معينة".**[2]

و يتضمن الاقتراح أو الفرض عنصرا سيكولوجيا أكثر منه منطقيا، **"لأنه يعتمد على تصور** الفرد له، و على معرفته السابقة، و المعرفة السائدة في عصره عن العالم الذي يدرسه و العلوم الأخرى **المتصلة به."** و مصدر الفروض هو الخيال أو الحدس، الذي يزود العالم بكيفية تفسير الظاهرة التي **يدرسها.**[3] و العالم حين تستثيره مشكلة من المشكلات، ينظر إليها من جميع جوانبها، و يفكر في مجموعة الفروض التي تكون بمثابة الحلول المقترحة.

و من خلال تلك الاقتراحات تبدأ مرحلة التجريب التي تكشف عن كذب جميع الفـ**روض أو** بعضها، أو التي تتطلب التعديل. و يستعين العقل عند الافتراض بالخيال ليتصور الاحتـ**مالات. و لا** تكمن فاعلية التخيل في البحث عن الروابط و العلاقات التي نلاحظها بين الأشياء في الواقع، بل هو

---

[1] محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق و المنهج العلمي، ص 130.

[2] ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم، ج 1، ص 61.

[3] المرجع نفسه: ص 62.

تصور يستمد عناصره من المدركات الحسية، ثم يركب أو يبدع صورا جديدة، لا توجد في صورتها التركيبية في الواقع.فالانتقال إذن من المعطيات الحسية إلى النظرية، يتطلب الخيال الإبداعي. [1]

و من عوامل الكشف العلمي كذلك، "الحدس". و هو معرفة مباشرة بالأشياء، تختلف صورته باختلاف موضوعاته. و يطلق عليه في مجال العلم التجريبي "الحدس الكشفي".

و الفكرة الحدسية مفاجئة، و تحدث في فترات الراحة، و عند التخلي عن المشكلة مؤقتا، أو عند الانشغال بأعمال لا تتطلب مجهودا عقليا. [2] و قد توصل نيوتن إلى أن هناك قوة جذب تخضع لها جميع الأجسام الطبيعية و الكونية، عن طريق الحدس العقلي. "و قانون الجذب العام يعد بمثابة فرض صوري يتجاوز نطاق الملاحظة المباشرة، و لكنه يفسر لنا الظواهر التي نلاحظها، و هو بهذا المعنى يقرر وجود كائنات واقعية، هي من حيث المبدأ لا تخضع للإدراك الحسي. و من ثم لا تتصف بقابليتها للتحقيق المباشر، و لكن يمكن فقط أن نقوم بإجراء تحقيق غير مباشر على صيغة الفرض عن طريق استنباط قضايا توضع موضع التحقيق. [3] و عندما يكشف الاختبار عن تأييده للفرض الذي تقدم به العالم، انتقل الفرض إلى مرتبة القانون، و أصبح بالإمكان استنباط نتائج جديدة منه.

و تعتبر الرياضيات مصدر قوة في العلم الحديث؛ لأن صور التقدم المستمر في مجال العلم قد استمدت من المنهج الفرضي الاستنباطي، و هو المنهج الذي يضع تفسيرا في صورة فرض رياضي يمكن استنباط الوقائع الملاحظة منه.

و خلاصة القول هو أن الانتقال من الفرض إلى القانون يتطلب من العالم أن يستخدم الاستقراء و الاستنباط معا. إنه يستخدم الاستقراء حين يشاهد وقائع معينة، وحين يجرب و يلاحظ نتائج تجاربه، فيتولد في ذهنه فرض أو مجموعة من الفروض، ثم يتجه إلى وضع فروضه في نسق فرضي استنباطي، ليستخلص منها مجموعة من النتائج أو التنبؤات التي ينتقل بعدها إلى إجراء المزيد من الملاحظات و التجارب، و إذا تأكد من صحتها، صاغ القانون الذي يصدق على الوقائع التي تندرج

---

[1] ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق و مناهج البحث، ص 191.

[2] المرجع نفسه: ص 197.

[3] المرجع نفسه: ص 214.

تحت الظاهرة التي يدرسها، و بإمكانه تعميمها على الظواهر المشابهة. [1]

لكن هل كانت الفروض موضوعية حقا، و بعيدة عن المعتقدات الفلسفية ؟

لقد حث العلماء على ضرورة الالتزام بالموضوعية و هذا لخوفهم الشديد من العودة إلى التدخل اللاهوتي و الميتافيزيقي في شؤون العلم، لأن الفروض و التفسيرات العلمية كانت تستمد من **الكتب المقدسة**، و تفرض على العلماء فرضا، الأمر الذي أدى إلى تخلف العلم لقرون طويلة. **و** على الرغم من ذلك تأسست بعض فروض نيوتن على الميتافيزيقا، و هذا ما أكده "بيرت" Burtt في **قوله** : «إن الميتافيزيقا التي حاول نيوتن أن يتجنبها بكل طاقته، وقع في حبائلها، **و بدلا من أن تكون هي** عدوه الأول، أصبحت هي أداته و وسيلته في بحوثه الرياضية التالية». [2]

و سبب هذه المقولة راجع إلى لجوء نيوتن إلى فرض الأثير[*] Ether - **وهو فرض ميتافيزيقي- عندما** صاغ نظريته في الميكانيكا بحدود رياضية خالصة، فوجد أن التحولات الرياضية بين النظم المتحركة بسرعة منتظمة، تفترض وجود مرجع أو إطار دلالة ثابت ثبوتا مطلقا.

و بالرغم من أن نيوتن كان على يقين تام بأن الكون بأسره لا ينطوي على شيء واحد يتصف بالسكون المطلق، فقد كان مرغما على افتراض وجود هذا الثبات، و إلا فقدت نظريته اتساقها **المنطقي**. فاستعان بعقيدته الإيمانية المسيحية، و ذهب إلى أن الأثير هو مادة رقيقة تملأ الفراغ الكوني **كله، و تتصف بالثبات المطلق**. و أن ثباته لازم عن كونه موضع عرش الله، **أو مركز إحساساته**. [3]

و ما يمكن استخلاصه مما سبق أن لكل عالم خلفيته الميتافيزيقية و معتقداته الخاصة به، و لهذا **تظهر تحيزاته**- بوعي أو بغير وعي منه- في تفسيراته، و يستخدمها أحيانا **كنوع من الدعم المنطقي لملء ثغرات المعرفة العلمية**.

إلا أنه في غالب الأحيان لا يكون للعناصر الميتافيزيقية تأثيرا كبيرا على نتائج النظرية العلمية، بالنسبة لمستوى المعطيات التي يعمل في إطارها العالم. و حينئذ، يعجز التحقق التجريبي عن الكشف عنها، مادام وجودها أو غيابها لا يمثل فارقا واضحا في التنبؤات العلمية. **إلا أن آثارها تظهر عندما يتسع**

---

[1] المرجع السابق: ص ص 340، 353.

[2] بدوي عبد الفتاح محمد: فلسفة العلوم، ص 96.

[*] **الأثير**: كما تخيله علماء القرن التاسع عشر، هو عبارة عن "مادة" تقوم بوظائف عديدة، أهمها، كونه وسطا لانتقال الموجات الضوئية و الكهرومغناطيسية، غير أن وظيفته بالنسبة لفيزياء نيوتن كانت أهم، فهو يقوم بدور المرجع أو إطار الدلالة الثابت ثبوتا مطلقا. (بدوي عبد الفتاح محمد، فلسفة العلوم، ص 239).

[3] بدوي عبد الفتاح محمد : فلسفة العلوم، ص 153.

مجال النظرية لتفسير معطيات جديدة ذات مستوى أعمق و أشمل مما كانت عليه، فتنكشف العناصر الميتافيزيقية، و منه تستبدل النظرية القديمة بنظرية أخرى جديدة.[1]

إذن صفوة القول هو أن الموضوعية المطلوبة في البحث العلمي، هي موضوعية رصد الحقائق و المشاهدات كما وردت، مع رفض كل نظرة فلسفية لا تحوي علما مفيدا. لأن هناك من اتخذ من العلم و منهجه ستارا يخفي وراءه بعض المواقف المتحيزة، ثم يقدمها على أنها إنتاج منطقي للمعرفة العلمية.

كما أن الموضوعية العلمية لا تتوقف على المنهج التجريبي في حد ذاته و التزام خطواته، فكل طريقة توصلنا إلى معرفة يقينية تعتبر طريقة علمية، حتى و إن كان نظامها الاستدلالي مختلفا عن النظام التجريبي. فتكون علمية إذا كانت صادقة في إخبارها، بمعنى أنها مجردة من الأهواء الشخصية و المصلحة الذاتية، و مقبولة عند كل عقل سوي و منصف، و تكون تاكيداته مؤسسة على حجج و أدلة، سواء أكان هذا الدليل استنباطيا أو تجريبيا أو تاريخيا.

و حتى نكشف عن ملامح التحيز و طبيعته، نستشهد بعلمين من علوم الطبيعة و هما: علم الفيزياء و علم الطب.

[1] المرجع السابق: ص 152.

المبحث الثاني : التحيز في علم الفيزياء

تعتبر العلوم الفيزيائية من العلوم التجريبية التي عرفت تطورا كبيرا على المستوى النظري والتطبيقي، مما أدى إلى الاعتقاد بأن السبب في ذلك راجع إلى تطبيقها المنهج التجريبي **وكذا التزامها** بالموضوعية وسعيها إلى العالمية، ومن ثم عدم تحيزها لمرجعيتها الكلية.

فهل بالفعل لم تكن العلوم الفيزيائية متحيزة؟

المطلب الأول: الفيزياء و المادة

نظرا لاهتمام العلم الطبيعي بدراسة معطيات الواقع المادي بكلياته وجزئياته، فإن منطق البحث **يدعونا** إلى الكشف عن كيفية تطور النظرة العلمية للمادة.**وقد كان هدف العلماء** (قديما وحديثا) من البحث في مكونات المادة، هو الوصول إلى خصائصها الأساسية، لأنها تمثل اللبنات الأولى في بناء العلم الطبيعي. **فما المقصود بالمادة** ؟ و لماذا اعتبرت ركيزة العلم **الطبيعي** ؟

أولا: المادية الفلسفية

المادة: Matière في اللغة "هي كل شيء يكون مددا لغيره، و مادة الشيء أصوله و عناصره التي يتركب منها، حسية كانت أو معنوية، كمادة البناء و مادة البحث." (1)

المادية: Matérialisme توصف بها اتجاهات و نزعات فلسفية عديدة، تشترك في القول بأن الأصل في الموجودات هو المادة، لا الروح آو العقل آو الشعور. (2)

و تمتد جذور النزعة المادية إلى النظرية الذرية للفيلسوف اليوناني **"ديمقريطس"** Démocrite (460 ق م- نحو 350 ق م) **القائلة:" بأن الجسم مركب من أجزاء صغيرة، يتخللها بينها فراغ،و أطلق على تلك الأجزاء اسم الذرة، أو الجزء الذي لا يتجزأ."** (3) و تتكون الأشياء والحيوان و الناس في العالم الطبيعي من اندماج هذه الجزيئات، وتفنى بتفككها، لتؤلف مركبات جديدة مختلفة. **وتتحلل** الروح كذلك إلى الذرات النهائية التي كانت تتركب منها، و لهذا نجد أن الفرق بين الروح والجسم، ليس فرقا بين ما هو لا مادي وما هو مادي، بل بين أنواع مختلفة من المجموعات المادية. (4)

---

(1) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج 2 ،ص 306.

(2) عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ج 2، ص 407.

(3) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 15، 1989، ص 287.

(4) **فؤاد كامل، جلال العشري**: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د ط، د س، ص 384.

أما أرسطو فقد اعتقد أن المادة الطبيعية تتكون من أربعة عناصر أساسية: التـراب، الماء، و الهواء و النار. و هذه العناصر المكونة لمادة الكون **تتصف بالاتصالية**؛ لأن الجسم ليس محتويا على ذرات، و مركبا من وحدات صغيرة، بل هو شيء واحد متماسك، يمكننا أن نقسمه إلى أجزاء منفصلة، و يمكن الاستمرار في التقطيع إلى ما لانهاية دون أن نصل إلى حد نهائي من **المادة لا يقبل** القسمة، و انكر ارسطو وجود **الفضاء الفارغ** "فالطبيعة تكره الفراغ" **حسب رايه**[1].

ثانيا: المادية العلمية

لقد ظهرت المادية العلمية **مع فرانسيس بيكون و غاليليو**[*] Galilée Galileo (1564 – 1642 م) في مطلع القرن السابع عشر، و هي رد فعل على الفلسفة المدرسية التي بنيت **على منطق أرسطو** و مفهومه لما وراء الطبيعة، وسعت إلى محاربة النظريات العلمية التي تتفق مع **نصوص الكتاب المقدس**.و أدت قوة الرفض للقديم، و لكل الأبنية النظرية الموروثة، و لكل ما هو غيبي إلى **الإيمان بأزلية المادة و اعتبارها ركيزة** الاتـجاه العلمي، و في المقابل تم إنكـار **تأثـير** العـقل و الإرادة، لأن التغيرات المادية هي التي تسبب الأفكار و ليس العكس. [2]

إلا أن منهج بيكون التجريبي بني على التأمل و التفكير، و ليس على **الممارسة العملية للبحث العلمي**. كما قلل من شأن الرياضيات التي جعلها فرعا لعلم الطبيعة، و أدرج السحر و الميتافيزيقا في **قائمة العلوم**. و هذا يدل على عدم تخلصه من الفكر القديم.[3]

أما "غاليليو" فقد أسس العلم الفيزيائي على نظرة جديدة للطبيعة، قائمة على أسس المنهج التجريبي بمعناه العملي، فبحث في الديناميكا أو علم الحركة، الحرارة، و ضبط قوانين سقوط الأجسام، بالإضافة إلى كشوفه الفلكية، حيث أثبت مادية الأجرام السماوية و عدم اختلاف حركتها عن حركة الأجسام في الأرض.بعد أن اعتبرها العلم القديم كائنات لامادية، أي **عقولا أو نفوسا**.

لهذا اتسمت نظرة **"غاليليو"** إلى الكون بالمادية، فالعالم مادة و حركة، و الحركة خاضعة لقانون

---

[1] **جاسم حسن العلوي**: العالم بين العلم و الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 47.

[*] **غاليلي غاليليو**: عالم رياضي و فيزيائي و فلكي إيطالي، يعد من رواد العلم الحديث لاستخدامه التقدير الكمي في دراسته للظواهر الطبيعية بالمنهج التجريبي (محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة ص 219**)

[2] **روبرت أغروس و جورج ستانسيو**: العلم في منظوره **الجديد، ص 8**.

[3] محمد **عابد الجابري**: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص 242.

العطالة [*] أو القصور الذاتي. **كما أدرك "غاليليو"** أهمية تطبيق الرياضيات على البحث في ظواهر الطبيعة، و اعتبرها المفتاح الذي يحل ألغازها حيث كان يرى **"أن الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية".**[1]

و شكلت قوانين نيوتن كذلك أساسا علميا في مجال الفيزياء من خلال قانون الجاذبية، و في علم الميكانيكا **من خلال قوانين الحركة.** و يرجع إليه الفضل في تثبيت وحدانية الحقائق و المفاهيم العلمية التي تدخل في تكوين صورة عن العالم، و من ثم أكمل الثورة العلمية التي بدأت مع **"كوبرنيك" وقطع فيها "غاليليو"** شوطا كبيرا.[2]

و الأهم من هذا أن "نيوتن" أسس فكرته عن الزمان المطلق و المكان المطلق و الحركة المطلقة[*] على فرضية الأثير، حيث تصور أن الكون يسبح في فضاء محيط هو عبارة عن بحر من الأثير، أي كأنه ماء فارغ متسق لا نهائي، تجري فيه أحداث الطبيعة، و هو ثلاثي الأبعاد. **أما الزمان فمتسق** و يجري باتجاه واحد، كما أنه ذو بعد واحد، و تحكمه علاقة **التتابع، و انطلاقا من قوانين الحركة وقانون الجاذبية الكونية، استنتج نيوتن أن الكون متسق و منسجم، و ترتبط فكرة التجانس بفكرة** استقلال المكان و ثباته، أي أنه لا يتغير و لا يتطور بمرور الزمن.[3] لأنه اعتبر الفضاء محلا للحضور الإلهي الدائم في الطبيعة. **و بما أن** الله لا يتصف بالتغير، إذن فالفضاء أو الأثير ثابت.

و عندما فسر الحالة الراهنة للعالم بالجاذبية اعترضه سؤال أساسي، و هو: **كيف وضعت** هذه الأجرام في أماكنها عند بدء حركتها ؟ فلجأ نيوتن إلى فرضية ميتافيزيقية قيل بها من قبل،و هي" الدفعة الأولى". [4]

أما "لابلاس" LAPLACE (1749-1827م) فيرى **" أن الكون خاضع لحتمية عامة، و أنه** بإمكان الإنسان إذا عرف سلسلة الأسباب التي تسير الكون، أن يتنبأ بما سيحدث في كل مجال من مجالاته الواسعة، بل بوسعه أيضا أن يتعرف على جميع الحوادث و التطورات التي رافقته منذ

---

[*] **قانون العطالة**: Inertie و يعني بقاء الجسم ساكنا أو يستمر في حركته على خط مستقيم و بسرعة ثابتة مالم يكن **خاضعا** لتأثير **قوة خارجية** (نقلا عن محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم. **ص** 337).

[1] محمد **عابد الجابري**: مدخل إلى فلسفة العلوم: **ص ص** 244، 245.

[2] **نزار دندش: ما هو العلم؟** ، ص121.

[*] **المطلق**: يمكن أن يتخذ أشكالا عدة، فهو الله في اللاهوت، وهو السكون في الطبيعة، و هو العقل بالنسبة للمعرفة، و هو اللامتناهي في الرياضيات. (بدوي عبد الفتاح محمد: **فلسفة العلوم، ص**158).

[3] محمد عبد اللطيف مطلب: **الفلسفة و الفيزياء، دائرة الشؤون الثقافية و النشر، بغداد، 1985، ص ص** 62، 72.

[4] محمد عابد الجابري: **مدخل** إلى فلسفة العلوم، ص 273.

نشأته".[1] كما أنه يعارض فكرة المبدأ المتعالي الذي يتحكم في الكون. **حيث يقول:** «أنا لست في حاجة إلى افتراض الله». [2]فقوانين الحركة تكفي لتفسير العالم كما هو، و كما كان و كما سيكون.

و من خلال ما قدمه علماء الفيزياء - ما بين القرن السابع عشر و منتصف القرن التاسع عشر- من نظريات و قوانين علمية يمكننا استنتاج مميزات الفيزياء الكلاسيكية.

المطلب الثاني: مميزات الفيزياء الكلاسيكية و الفيزياء الحديثة

أولا: مميزات الفيزياء الكلاسيكية

- سيادة النظرة الميكانيكية الآلية، حيث تم تصور العالم كآلة ضخمة، تعمل بشكل دائم و دقيق تبعا لقوانين الميكانيكا التي لا تتغير، و منه كان ينظر إلى الطبيعة كشيء ثابت و مطلق.
- تم تفسير الكون تفسيرا واقعيا ماديا، يخضع للقوانين الطبيعية الموضوعية من غير أي تدخل **خارجي، فلا أثر للخالق أو الإله، و لا دخل لإرادة الإنسان، لأن العلاقات المكانية و الزمانية** وثابتة، فكانت الطبيعة مستقلة بذاتها و اقتصر دور الإنسان على المشاهدة الحيادية و التلقي السلبي، من غير إقحام معتقداته و ذكرياته و آماله.
- **ينبغي تقسيم الظواهر** و الأجسام إلى أجزائها و عناصرها المكونة لها حتى **تسهل دراستها و التحكم فيها.**
- استخدام الاستدلال الرياضي حتى يتمكن العالم من التعبير عن تلك الاختلافات تعبيرا يسمح بتطوير البحث في تلك الخصائص و بالتالي الابتعاد عن المعايير الكيفية التي سادت في العصر اليوناني والعصور الوسطى.
- **الاعتماد على قانون العلية الذي يربط بين الظواهر ربطا عليا على أساس تتابع الأحداث و استبعاد الاحتمال و الصدفة.**[3]

---

[1] المرجع السابق : ص 278.

[2] المرجع نفسه و الصفحة.

[3] نزار دندش: ما هو العلم؟، ص 123.

- لقد تبين نجاح المنهج التجريبي في الكشف عن قوانين الطبيعة، و أصبحت المادية جزءا من الأسلوب العلمي و هي في اعتقاد **العلماء سبب تقدم العلوم الطبيعية.** لهذا تم تطبيق هذا الأسلوب على جميع فروع العلم، الكيميائية و البيولوجية و كذا العلوم الإنسانية.**حيث فسرت** الأخلاق تفسيرا ماديا لأنها تعبر عن دوافع الإنسان الطبيعية. فالخير يكمن في اللذات و المنافع المادية، و الشر في الآلام و **الفشل. و ما قيل عن القيم الأخلاقية ينطبق كذلك على القيم** الجمالية التي تحدد وفق معايير مادية مستمدة من الواقع المادي.[1]
- **و** من النتائج المترتبة عن هذه الخصائص سيادة **النظرة المادية للكون و الإنسان و تفضيل الأمور الدنيوية على الروحية. حيث أصبح الدين** ينظم العالم الداخلي للإنسان، و يترك له حرية التصرف في العالم الخارجي. وكان ذلك عاملا حاسما لتفجير طاقات الإنسان في المجتمع الغربي في مجال الاقتصاد الرأسمالي، الذي يعتمد على الحسابات المالية و التعاملات النقدية و لذلك أحرزت الرياضيات في ذلك العصر تقدما كبيرا، و هذا بعيدا عن **الانفعالات و المشاعر الشخصية.**و تأثر التاجر بنتائج العلوم الفيزيائية التي نظرت إلى العالم باعتباره مصنعا ضخما **يمكن** التنبؤ بكل ما يجري فيه من أحداث، لهذا عمل على حساب تفاصيل المعاملات **التجارية للتنبؤ** بتطوراتها من أجل ضمان أقصى ربح **ممكن.**[2]

و ذهب المسيري إلى أن هذه المادية تعبر عن ثنائية الإنسان و الطبيعة، و هي شكل من **أشكال المرجعية المادية المتجاوزة. لكن تضمنت** هذه المادية تناقضات، لأن القول **بالتجاوز** و الثبات هو سقوط في الميتافيزيقا رغم الأساس المادي، **إذ لا يمكن للكل أن يكون ماديا، و المادة أجزاء.** و لا يمكن أن يكون ثابتا، و المادة في حالة حركة و صيرورة. **ولا يمكن أن يكون له غرض و خاضع لسببية صلبة، و المادة حركة بلا هدف و لا غاية.**[3]

---

(1) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ص ص 17، 18.

(2) فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الإسكندرية، مصر ، ط 1، 2007، ص 42.

(3) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ص 30

و في القرن التاسع عشر ذهب **"دالتون"** DALTON(1766-1844م) إلى أن المادة مؤلفة من ذرات، و أنه لن توجد ذرة جديدة أو تفنى ذرة موجودة، استنادا إلى مبدأ بقاء المادة الذي ينص على أن "المادة لا تفنى و لا تستحدث من عدم". **مثال ذلك أن جزيء الماء يتكون من ذرتين** هيدروجين،و ذرة واحدة أكسجين، و يمكن فصل أحدهما عن الآخر بالتحليل **الكهربائي. "فما أن** ثبت وجود الذرة حتى اتضح أنها لم تكن الجسيم البسيط الذي لا يتجزأ. كما اكتشف العلماء في أواخر القرن التاسع عشر أن بعض الذرات تتمتع بخاصية النشاط الإشعاعي، بمعنى أنها تقذف ببعض جزئياتها تلقائيا. مما يثبت أن نشاط الذرة يتضمن حوادث مجهولة **العلل و بالإمكان تفتيتها و فصل بعض أجزائها عن بعض.**

ومن النتائج المترتبة عن ذلك هو أن المادة في التحليل الذري تتألف من إلكترونات و بروتونات، الإلكترون يحمل شحنة كهربية سالبة، أما البروتون فيحمل **شحنة موجبة. و لما كانت** لوحدات المتشابهة تتنافر و المختلفة تتجاذب، فإنه إذا التقى إلكترون و بروتون فإنهما يتجاذبان وفقا **للخواص الكهربية و المغناطيسية.**[1]

ثانيا: مميزات الفيزياء الحديثة

نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت مستجدات فيزيائية أمام العلماء **تناقض الفيزياء الكلاسيكية.** وبينت أن فيزياء نيوتن غير قادرة على مواكبة نتائج الاكتشافات الجديدة، و تمثلت في نظريتي ميكانيكا الكوانتم[*] Quantum و النسبية التي لم تنكر نظريات نيوتن و إنما أنكرت أن تلك النظريات كلية الصدق، لأنها لم تصدق في عالم الذرة. كما أدت إلى إضعاف **قيمة** المبادئ المادية مثل السببية و الحتمية ومطلقية المكان و الزمان.

وقد كشفت أن ثمة وجودا لا ماديا للطاقة الذرية، الوجود الموجي، و أدرك الإنسان أنه كلما اكتشف و سيطر على شيء ما، ظهرت آلاف الأشياء الجديدة التي لا يعرفها، ولا يمكنه السيطرة

---

[1] ماهر عبد القادر محمد علي: **فلسفة العلوم، ج1، ص ص 128، 129.**

[*] **كوانتم: هي مفرد كوانتا اللاتينية** Quanta و تعني الكم. و ميكانيكا الكوانتم هي النظرية التي تدرس حركة الجسيمات **دون الذرية.** (نقلا عن بدوي عبد الفتاح محمد : **فلسفة العلوم، ص** 220)

عليها.[1] و النظرية الكوانتية قدمها ماكس بلانك MAX PLANCK (1853-1947م) سنة 1900 م.

و الكوانتات هي كميات صغيرة من الطاقة تبثها أو تمتصها الأجسام، وقد استهدفت الكشف عن قوانين حركة الدقائق الصغرى للمادة و في سنة 1905م وضع ألبرت أينشتاين ALBERT EINSTEIN (1879-1955م) النظرية النسبية[*] و أكد أن الضوء نفسه عبارة عن كوانتات أو فوتونات و له طبيعة موجية كذلك.[2]

لقد أدى ظهور النظرية النسبية إلى التشكيك في صحة مفاهيم كثيرة، كانت في السابق مسلما بها و بديهية، فأعيد النظر فيها عندما تبين تقلص المسافات الفضائية، و نسبية الزمن، و زيادة الكتلة مع السرعة و انحناء شعاع الضوء في المجال الجاذبي.[3] "و اصبحت سرعة الضوء تمثل ثابتا كونيا لا يزيد و لا ينقص، و لم يعد الزمن واحدا و لا مطلقا. بمعنى أنه لم يعد مقولة رياضية، و لكن تحول إلى حقيقة تجريبية تتوقف على الإنسان الملاحظ و سرعته و اتجاهه. و بالتالي تعددت المتواليات الزمنية بتعدد أطر الدلالة أو الإطار المرجعي." [4]

و لم يعد الزمان منفصلا عن المكان بل التحما في متصل واحد رباعي الأبعاد، يعبر عن حقيقة تجريبية يعيشها الإنسان كل يوم. و استطاع أينشتاين ترجمة العلاقة بين الحوادث الكونية (أي بين مفهوم الكتلة و المكان الزماني) إلى معادلة و هي: الطاقة = الكتلة x مربع سرعة الضوء.

$$ط = ك \times ء^2$$

إن أهم نتيجة ترتبت عن النظرية النسبية تمثلت في ظهور مفهوم أشمل هو الطاقة. ولم تعد المادة هي المقولة النهائية في الكون و إنما هي مجرد حالة من حالات كثيرة. و أصبح بالإمكان تحول ما هو مادي إلى ما هو غير مادي، كما يمكن أن تؤثر الموضوعات اللامادية (مثل المجال

---

[1] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ص 23.

[*] **النسبية** : و هي نسبية خاصة و عامة، النسبية الخاصة هي نظرية في الحركة المنتظمة، و النسبية العامة تختص بالحركة ذات العجلة، و علاقتها بالجاذبية،و ما يترتب عن ذلك من إعادة تعريف الحدود العامة للهندسة الكونية.(نقلا عن بدوي عبد الفتاح محمد: فلسفة العلوم، ص 242).

[2] نزار دندش: ما هو العلم؟، ص 136.

[3] محمد عبد اللطيف مطلب: الفلسفة و الفيزياء، ص 46.

[4] بدوي عبد الفتاح محمد: فلسفة العلوم، ص 241.

الكهرومغناطيسي و قوة الجاذبية) في ما هو مادي (مثل الظواهر الجوية الخاصة بالأرض و بالإنسان). [1]

و هذا يعني "أنه ليس كل ما هو غير تجريبي ميتافيزيقي، و إنما الميتافيزيقي هو ما لا نستطيع أن نستنتج منه نتائج تجريبية و لو بشكل غير مباشر. فالإلكترون غير تجريبي، في حين أننا لو مررناه في وسط مشبع ببخار الماء، فإن مروره سيترك آثارا تجريبية". [2]

من النتائج كذلك حلول التصور العضوي للطبيعة محل التصور الآلي، و استبدال التعقيد و التداخل و الحركية، بالبساطة و الوضوح و الثبات. و حلت نظرية الاحتمالات و الأعداد الكبيرة، محل الحتمية الآلية التي تعبر عن غرور العقل البشري و ادعائه معرفة الكون بشكل مطلق. [3]

يطلق المسيري على طبيعة التفكير في هذه المرحلة بـ "اللاعقلانية المادية"، و هي التي نقدت العقلانية المادية، و ألغت الثنائيات و كل الحدود و الكليات و الثوابت و السببية، من أجل الخضوع التام للمادية الحقيقية القائمة على الصيرورة، و يصبح مركز العالم كامنا فيه لا يتمتع بأي تجاوز. و إلغاء المركز يؤدي إلى إلغاء الثنائيات (ثنائية الذات و الموضوع، الدال و المدلول، الشكل و المضمون، الخير و الشر، و الوسائل و الغايات، و الإنسان و الطبيعة) و كل هذا بهدف الابتعاد عما له علاقة بالميتافيزيقا. و بمحاولتهم تجاوز الثنائيات يبحثون عن الثابت/المتغير، و المطلق/ النسبي، لأن الواقع الموضوعي في حالة تغير دائم ، و لا يخضع لأي قانون ثابت لأن كل شيء نسبي. [4]

إن القراءة النقدية لخصائص الفيزياء الكلاسيكية و الحديثة تنتهي بنا إلى تحديد جملة من التحيزات الكامنة فيها، رغم ادعائها الموضوعية و بلوغ اليقين، و الإقرار بقيمة أساسية هي عالمية العلم.

---

[1] المرجع السابق: ص246.

[2] المرجع نفسه: ص 27.

[3] المرجع نفسه: ص 159.

[4] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ص 32.

المطلب الثالث: مظاهر التحيز في الفيزياء الكلاسيكية و الحديثة

أولا: التحيز في الفيزياء الكلاسيكية

لقد أبطل تطور علم الفيزياء القول بأن الذرة هي المادة الأزلية، و تبين أن الذرة نفسها مركبة من أجزاء أخرى. فإذا كان الشيء أزليا لا بداية له فهو بالضرورة مستغن عن غيره أي انه لا يعتمد في وجوده ولا في استمرار وجوده على غيره.

و إذا كان الشيء قائما بنفسه مستغنيا في وجوده عن غيره، فإنه لا يفنى ولا يتغير و لا يتبدل.

فهل نعرف مادة معينة يصدق عليها القول بأنها لا تفنى؟

لقد كشف العلم آن المادة في شكل آجسام كبيرة و في شكل عناصر، و في شكل جزئيات و ذرات قابلة للفناء. و حتى بالنسبة لآخر أجزاء الذرة، فقد توصلت الفيزياء الحديثة إلى أن هذه الأجزاء قابلة للتحول إلى طاقة، و أن الطاقة نفسها قابلة لأن تتحول إلى مادة. و قابلية التحول هذه ليست معتمدة في وجودها على نفسها، بل على ظروف خارجة عن ذاتها.

إذن فقد استحال ان تكون المادة ازلية، و هي قابلة للفناء و من ثم فهي حادثة و تفنى.[1]

لكن هذه النتيجة تتوافق مع عقيدة المسلم الموحد لأن القول بأن المادة لا تستحدث يعني أنه لم يحدثها و لم يخلقها أحد، و هذا يتناقض مع إيماننا و مع قوله تعالى: «**ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ** ﴿٦٢﴾ »[2]

و يقودنا هذا إلى ضرورة ربط هذه الأفكار بالجذور العقائدية و الفلسفية التي أدت إلى وجودها. لأن النظر إلى الطبيعة على أنها نظام مادي مستقل تحكمه قوانين آلية و حتمية، تمتد جذوره إلى العقيدة الفلسفية اليونانية، و إلى الصراع بين العلماء و رجال الدين في القرون الوسطى، و هذا ما أدى إلى تشكيل أرضية فكرية لنشوء العلم الطبيعي. و يعتبر هذا التحيز واع بالنسبة للعالم الغربي، و غير واع و كامن بالنسبة للباحث أو طالب العلم في المجتمعات العربية الإسلامية. لأن تحيزه لتلك الأنساق المعرفية و العلمية يكون خال من إدراك آبعادها و آصولها، و هذا ما تعرض إليه المسيري عند حديثه عن أنواع التحيز. لكننا نجده في الوقت ذاته لا يريد إنكار قواعد دينه و معتقده، لهذا يحاول الجمع بين النقيضين بشتى أنواع الحيل.

---

[1] جعفر شيخ إدريس: الفيزياء و وجود الخالق، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 1، 2001، ص ص 76، 77.

[2] سورة الزمر: الآية 62.

كما اتخذ الفكر الغربي الطريقة التجريبية مبدأ شاملا و مذهبا فلسفيا في الوجود، و مصدرا معرفيا دقيقا لمعرفة الواقع. و ذلك لأنها تنسجم و تتلاءم مع التكوين الإيديولوجي السائد و مع التركيبة الاجتماعية التي كانت تهدف إلى هدم كل صور الميتافيزيقا. و ليس معنى هذا إرجاع أصول المنهجية العلمية (التجريبية) إلى الفكر الغربي، بل سبقهم إليها المسلمون الذين استخدموا التجربة أو "الدربة"- حسب اصطلاحهم - تبعا لخطوات منطقية، و اعتبروها طريقة إجرائية لمعالجة الواقع المادي. و لم يتخذوها مذهبا فلسفيا لأن الطبيعة الكلية للكون ذات أساس روحي. على خلاف الفكر الغربي الذي اتخذ الطريقة التجريبية مبدأ كونيا.[1]

و بهذه الطريقة انتزع من الكون كل ما هو مقدس، و تجلت الطبيعة كهدف أسمى يسعى الإنسان بكل طاقاته إلى السيطرة عليها و الانتفاع بها. فحازت قوانين نيوتن على الاحترام نظرا لفائدتها العملية، و ظهرت "النزعة العلموية" SCIENTISME ، الوثوقية التي تعتقد أنه بإمكان العلم تفسير جميع الظواهر باختلاف أنواعها. و استبعدت القيم الأخلاقية بوصفها قيودا تعرقل تحقيق مصالح الإنسان التي لا تحدها حدود، فنتج عن ذلك استغلال الإنسان للإنسان.[2]

لقد أدت طبيعة هذه المفاهيم العلمية إلى انحلال العقول و الأجسام إلى آليات بلا قيم، و أصبحت سمة العلم الأساسية هي الحقيقة الموضوعية. لأن إنكارها يؤدي إلى الاستسلام أمام حجج المؤمنين بوجود الخالق. لهذا ابتعد أنصار المادية عن المسائل الفكرية و النظرية، و لم يفكروا إطلاقا في الوحدة المتناسقة التي ترتكز عليها الكثرة. فبحثوا عن العلاقات السببية التي تربط بين الظواهر دون أن يكون وراء ذلك هدفا أو غاية أو معنى. و من أجل ذلك كانت علومهم متخصصة و تعالج جزئيات الظواهر. أما البحث عن الوحدة فسيهديهم إلى اليد التي أحكمت صنع هذا الكون، فالتنظيم و الدقة يتطلبان وجود منظم و مدبر و بالتالي خالق و هو الله.

و على خلاف ما سبق ذكره يعتمد نيوتن على التفسير الميتافيزيقي حتى يحافظ على انسجام نظريته و عدم تناقضها، حيث يقول: « إلا أنه يجب ألا نفهم أن مجرد الأسباب الميكانيكية يمكن أن تنشأ عنها كل هذه الحركات المنتظمة، إذ أن المذنبات تنتشر في كل أرجاء السماء في مدارات منحرفة كثيرا عن المركز. و لا يمكن لهذا النظام الشمسي الجميل، بكواكبه و مذنباته ، أن يوجد إلا

[1] صلاح الجابري: فلسفة العلم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2006، ص 24.
[2] المرجع نفسه: ص 30.

بتدبير و سلطان من لدن كائن ذكي و قادر». [1] و كان يردد أن الهدف من العلم هو الكشف عن عظمة الله و مقاصده في **الكون**.

ثانيا: التحيز في الفيزياء الحديثة

مع مطلع القرن العشرين حدث تغير جذري في معنى الموضوعية، بعد حدوث الثورة العلمية في مجال الفيزياء. **و هذا التغير** فرضه التطور الجديد لعلاقات الإنسان **بالطبيعة، حيث تمت** البرهنة **على أنه لا وجود لحقيقة مطلقة لمادة** العلم كما تغيرت مفاهيم كثيرة مثل: **المكان، الزمان، المادة، الشيء، السبب، و النتيجة.** "و من هذه التغيرات برزت رؤية جديدة للعالم، فالكون لم يعد آلة مكونة من أشياء متعددة، لكن يجب وصفه الآن ككل غير قابل للانقسام، حركي و تمثل أجزاؤه **بشكل جوهري علاقات، و لا يمكن** فهمها إلا كنماذج لسياق كوني واحد" [2].

و هكذا فالفيزياء الذرية **تظهر الوحدة الجوهرية للكون، فهي تبين أنه ليس بالإمكان تجزيء** العالم، **و الجزيئات مادون الذرية ليست "أشياء"** بل هي اتصالات فيما بين الأشياء، و هذه الأخيرة **ليست سوى اتصالات فيما بين أشياء أخرى و هكذا.**

كما بينت الفيزياء الحديثة أنه لا يمكن الفصل بين المادة و الروح أي بين المراقِب و المراقَب، فالفكرة الأساسية لفيزياء الكم، أن المراقِب ليس ضروريا فقط من أجل ملاحظة التجربة أو خواص الظاهرة الذرية، بل من أجل التسبب بها أيضا. [3]

و من هنا تطرح مشكلة الذاتية و الموضوعية في المعرفة العلمية، إذ يلاحظ في الفيزياء **الكلاسيكية** عدم تأثير أدوات القياس في الموضوع الذي نقيسه. أما في الفيزياء الحديثة فإنها على العكس من ذلك تؤثر بشكل جلي و واضح في الموضوع، و بالتالي تتعاون الذات مع الموضوع لصنع **الشيء الخارجي.** و ترتبط هذه المشكلة بقضية الزمان و المكان، ففي النظرية النسبية زمان الملاحظ **هو الزمان الخاص بالإنسان، و مكانه هو منظومته المرجعية،** (أي زمان و مكان الشخص). أما في النظرية الكوانتية فإن الحديث موجه لزمان و مكان الجسيم، أي الموضوع.

---

[1] **فيليب فرانك: فلسفة العلم**، ترجمة علي **علي ناصف، المؤسسة العربية** للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1983،ص 154.

[2] منى فياض: العلم في نقد العلم، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر، بيروت، ط 1 ، 1995، ص 62.

[3] **المرجع نفسه**: ص 63.

وكما قال "بياجي": «في النظرية النسبية أي في مجال العالم الأكبر تندمج الذات في الظواهر **موضوع القياس، أما** في نظرية الكوانتا، أي في مجال العالم الأصغر، فيحصل العكس. **إن الظاهرة هنا** هي التي تندمج في عمل الذات، في قياساتها و أدوات هذا القياس.»[1]

و يعتمد تحديد الشيء في فيزياء القرن العشرين على القياس غير المباشر؛ **لأن الأشياء لا تدرك** بالحس، لهذا **يتم التعامل مع الأثر الذي تحدثه.** و أصبحت اللغة المستعملة للتعبير عن الأحداث **الكوانتية هي لغة الاحتمال و الإحصاء بدلا من الحتمية. إذ يمنع ثابت "بلانك" و مبدأ اللاتحديد** "لهايزنبيرغ" HEISENBERG WERNER (1901-1976م) **المعرفة الدقيقة بموضع و زمن الجسيم** الكوانتي (الإلكترون).[2]

فهل يقوم العلم الموضوعي على اللاتحديد و الصدفة، و هي خصائص تتناقض مع النظام **الذي يميز السنن الكونية ؟**

إن الإجابة عن هذا السؤال يُفضي بنا إلى إبراز تحيز العلماء عند اتخاذهم مواقف تناسب ما **يعتقدون و تتوافق مع خلفيتهم الميتافيزيقية،** فلم يعد العالَم الذي يضعون قوانينه هو العالم المادي **الموضوعي،** و إنما هو عالم مكون من صيغ رياضية مجردة، وللإنسان دور في صنعه و صياغته - وهو تعبير عن النزعة المثالية[*]- **و هذا ما جعل "هايزنبيرغ" يقول:**«لم تعد هناك دلالة **لتلك** التقسيمات المألوفة بين الذات و الموضوع، العالم الذاتي و العالم الخارجي، النفس و الجسم، إذ تخلق هذه التقسيمات عقبات كأداء، و لذلك نجد أن موضوع البحث حتى في العلم، لم يعد الطبيعة ذاتها، و إنما بحث الإنسان في الطبيعة»[3]

و يذهب كل من "بوهر" BOHR NIELS (1885-1962م) **و** "هايزنبيرغ" **(و يمثلان مدرسة كوبنهاغن ذات النزعة الاختبارية)** إلى أن الاحتمال حقيقة فيزيائية موضوعية؛ لأن عالم الجسيمات الذرية عالم مضطرب في طبيعته **و لا يمكن الحديث عنه خارج التجارب و القياسات و القيم**

---

(1) محمد عابد الجابري: مدخل إلى فلسفة العلوم، ص 385.

(2) صلاح الجابري: **فلسفة العلم، ص 36.**

(*) **النزعة المثالية:** هي نزعة فلسفية تقوم على رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه. **أي الاعتقاد بأن الإنسان هو مركز الكون و عليه يتوقف وجود كل شيء و حقيقته.** (جميل صليبا: **المعجم الفلسفي، ج2، ص 337).**

(3) محمود فهمي زيدان:من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، 1982، **ص 83.**

الاحتمالية. أما "أينشتاين" فلا يوافقهم الرأي، إذ يذهب إلى افتراض نظام حتمي لسلوك الجسيمات و يعتبر الاحتمالية إجراء مؤقت و ليست حقيقة موضوعية، و أن الاضطراب ليس من خصائص الطبيعة، بل هو مرحلي و توجد إمكانية الحصول على الوصف الكامل.[1] لأن العلم البشري محدود و تقريبي، و يتصل بجزء ضئيل من هذا الوجود الكبير. فغالبا ما تكون التركيبات العلمية مؤقتة و قابلة للتعديل. كما أن القول بالاحتمال والنسبية لا ينقص من قيمة العلم الموضوعي شيئا. فالتصورات التي يبتكرها علماء هذا القرن هي في الحقيقة تطوير و تعديل لتلك التصورات التي افترضها علماء القرن الماضي و هكذا.[2]

و يمكن تأويل التباين بين العلماء في تفسير ما يشاهدون و يجربون رغم اشتراكهم في تخصص واحد و انتمائهم إلى عصر واحد، إلى اختلاف المنطلقات الفلسفية و العقائدية. لأن اتخاذ التجربة معيارا للفكر أدى بعلماء "نظرية الكوانتم" إلى الانسياق وراء التحولات و الاكتشافات الجديدة في مجال الميكروفيزياء (أو عالم المتناهيات في الصغر) و اعتبرتها صيغا وحيدة لفهم الكون. و عندما عجزت مفاهيم السببية و الحتمية و الاتساق عن بناء تلك التركيبات انتهت إلى رفضها و استبدالها بمفاهيم أخرى هي الاحتمال و اللاحتمية و اللادقة، كصيغ موضوعية و حقائق فيزيائية.[3] وبهذه الكيفية ألغيت الثنائيات و أصبح الواقع الموضوعي خاضعا للصيرورة و التغير الدائم، و لا تحكمه السببية ولا أي قانون ثابت.

على الرغم من مساهمة "أينشتاين" في التطورات الفيزيائية إلا أنه رفض أن تكون الحركة و الظواهر في الكون عشوائية، لأن الكون منظم و منسجم و هذا ما دفعه إلى القول الآتي: «لا يمكنني أن أعتقد أن الخالق يلعب النرد بالدنيا»[4]. كما آمن بأن الطبيعة تتميز بالبساطة و الخلو من التعقيد، و أن مهمة العالم تتمثل في البحث عن القوانين و الفروض البسيطة و القليلة التي تحقق أسمى ما يتمناه العالِم من فهم لحقيقة الطبيعة و الكون.[5]

و هذه النظرة الجديدة إلى العالم تؤكد أن الجمال جزء من بنيته و هو في الطبيعة بالغ الوفرة، و لا يمكن أن يكون ناشئا من الصدفة إذ لابد له من سبب، و لكن هذا السبب لا يمكن حصره في نهج

[1] صلاح الجابري: فلسفة العلوم، ص 55.

[2] محمود فهمي زيدان: من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، ص 99.

[3] صلاح الجابري: فلسفة العلم، ص 83.

[4] حسين علي: الميتافيزيقا و العلم، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، د ط، 2006، ص 101.

[5] المرجع نفسه و الصفحة.

واحد، فلا توجد ضرورة مطلقة تفرض أصلا وجود الجمال في الحيوان و النبات و الجماد. **و عليه** يبدو أن الجمال المشاهد في الطبيعة ناشئ من علة لا تحكمها الضرورة، و لكن لديها مع ذلك سببا يفسر تصرفها، و هذه العلة هي "الله"، و بالتالي فالله موجود.[1]

و الدليل على اعتقاد "أينشتاين" و إيمانه بالله و بالوحدة الكونية قوله: «إن ديني **ينطوي على** إعجاب متواضع بتلك الروح العليا اللامتناهية و التي تكشف في سرها عن بعض التفصيلات القليلة التي تستطيع عقولنا المتواضعة إدراكها، و هذا الإيمان القلبي العميق، و الاعتقاد بوجود قوة حكيمة عليا نستطيع إدراكها خلال ذلك الكون الغامض يلهمني فكرتي عن الإله».[2]

و الجمال الذي يقصده الفيزيائي ليس نتاج عاطفة فردية أو خصوصية، بل هو جمال علمي يتميز **بصفات ثلاث هي: البساطة و التناسق و الروعة (أي اتساق نطاق تطبيق النظرية).**

و يلخص **"أينشتاين"** هذه الخصائص في قوله:«النظرية تكون أدعى إلى إثارة الإ**عجاب كلما** نت مقدماتها أبسط، و الأشياء التي تربط بينها أشد **اختلافا، وصلاحيتها للتطبيق أوسع نطاقا».**[3]

و من خلال مقولة "أينشتاين" نصل إلى أن الإيمان بوجود الله يكون من خلال آثاره التي خلقها فهي التي تكشف عن عظمة الله و عجز الإنسان و محدودية معرفته، **و هذا ما أكدته العلوم** الفيزيائية و كذا البيولوجية لأن الله هو الذي يبث الحياة في الإنسان و الكون ليذكرنا بوجوده **و قدرته المطلقة.** [4]

و لهذا يرى الكثير من العلماء و الفلاسفة أن نظرية النسبية قد غيرت النظرة العامة للكـــون، و إلى **موضع الإنسان فيه.** كما أحدثت تغييرات واضحة في **"العقلية الثقافية" للعصر، حيث أكد** عالم الاجتماع الأمريكي " بتريم سوروكين"P. SOROKIN إلى أن لكل عصر عقليته الثقافية الخاصة. ففي العصور الوسطى سادت الثقافة الروحية و المثالية، حيث كانت القيم الروحية هي الغايات التي يكافح من أجلها الإنسان، غير أنه في القرن السابع عشر احتلت ثقافة جديدة عقول الناس،هي

---

(1) **روبرت أغروس و جورج ستانسيو:** العلم في منظوره **الجديد، ص** 77.

(2) **حسين علي: الميتافيزيقا و العلم، ص** 102.

(3) **روبرت أغروس و جورج ستانسيو:** العلم في منظوره **الجديد: ص** 48.

(4) Georges Van Riet : Philosophie et Religion, publication universitaires de Louvain,1970, p 19

الثقافة الحسية، و أصبحت المادة هي الحقيقة الأساسية. و الإدراك الحسي هو المعرفة اليقينية بالطبيعة ...فعندما أراد نيوتن أن يختار وحدة لقياس القوة، كانت هذه الوحدة هي "الحصان".[1]

"و الوجود في نظر الماديين لا يستهدف غاية، و سوف ينتهي الأمر بعالمنا إلى الزوال عندما ينضب معين الطاقة الشمسية و تصير جميع الأجسام هامدة باردة، تبعا لقوانين الديناميكا الحرارية. و يلخص " برتراند راسل" BERTRAND RUSSELL (1872-1970) هذه النظرة المادية المتطرفة فيقول: «ليس وراء نشأة الإنسان غاية أو تدبير، إن نشأته و حياته و آماله و مخاوفه و عواطفه و عقائده، ليست إلا نتيجة لاجتماع ذرات جسمه عن طريق المصادفة. و لا تستطيع حماسته أو بطولته أو فكره أو شعوره أن تحول بينه و بين الموت. و جميع ما قام به الإنسان عبر الأجيال من أعمال فذة و ما اتصف به من ذكاء و إخلاص، مصيره الفناء المرتبط بنهاية المجموعة الشمسية».[2]

و بظهور نظرية الكم و النسبية حدث التعارض و الاختلاف بين العلماء بشأن أبعادها الفلسفية، فهناك من عدها سندا لمعتقداته الأخلاقية و الدينية (و هم أنصار النزعة المثالية). إلا أن كثيرا من الفيزيائيين اعترضوا على ذلك و اعتبروها نظرية فيزيائية أمينة تحاول أن تصف الظواهر المرئية، و لا يمكنها أن تحسم النزاع بين المادية و المثالية، أو بين الدين و أعدائه.[3]

كما وجد من دعى إلى شجب نظرية النسبية لأنها قللت من دور المادة، و أبرزت دور العقل، - و هم أنصار المذهب المادي الجدلي- باعتبارها تتناقض مع المادية، و منه فهي تؤدي إلى سلوك سياسي غير مرغوب فيه.[4] و هذا يعني أن يكون نظام الدولة مماثلا لنظام الطبيعة. فإذا جاء النظام السياسي مناقضا للنظرية العلمية المعبرة عن نظام الطبيعة، فمعناه فساد النظام. و هذا هو سبب هجوم الكتاب السوفيات على النظرية النسبية. و الغريب في الأمر أن هذا الهجوم كان من طرف علماء متخصصين، يفترض فيهم الموضوعية و الحياد، و أن يكونوا على وعي بأنه لا مجال في العلم للدفاع أو الهجوم، و إنما التجربة العلمية و الاستدلالات المنطقية هي الطرق المشروعة و المعقولة لنقد أي عمل علمي.[5]

---

[1] بدوي عبد الفتاح محمد: فلسفة العلوم ، ص 252.

[2] جون كلوفر مونسيما : الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار السلام للنشر و التوزيع، الوادي، الجزائر د ط، 2005، ص 46.

[3] فيليب فرانك: فلسفة العلم ، ترجمة علي علي ناصف، ص 221.

[4] المرجع نفسه: ص 225.

[5] بدوي عبد الفتاح محمد: فلسفة العلوم، ص 256.

و انتقد "أينشتاين" كذلك من طرف النازية، حيث وصفت نظريته بأنها عقائدية، فقد مالت إلى النظرية أكثر من التجربة، **و بدأت من الاعتقاد بأن:**" سرعة الضوء لا تتغير بالنسبة لكل نظم الإسناد". و تحاول أن تعدل الفيزياء كلها لتنضبط مع هذه العقيدة، و بهذا تبتعد عن الروح الذرائعية [*]، لأن كل خبراتنا المألوفة لا تتفق مع هذه العقيدة. **و قد فسر هذا بمحاولة تقويض** الصلة بين الإنسان و الطبيعة، **مما نتج عنه** الانحراف الأخلاقي و الديني.[1]

من خلال التحليل السابق نقف على حقيقة تؤكد تحيز العلماء إلى ما يعتقدون و يؤمنون، بدليل تفسيراتهم المختلفة حول نتائج الفيزياء الحديثة. حيث أخطأ بعض علماء الفيزياء في فهم كلمة "**الملاحظ**". فهذا الأخير ليس له أي دلالة إنسانية كما يتصور ذلك المثاليون، كالقول **بالذاتية أو العقلانية أو هيمنة الإنسان على الطبيعة**. و إنما الملاحظ يعني الموضع أو النقطة المكانية الزمانية التي يتم منها الرصد في الفيزياء الحديثة، نظرا للسرعات العالية التي نتعامل معها. **و لما كانت عملية** رصد أو الملاحظة هي وظيفة يقوم بها الإنسان أسيء فهم **معناها**. و لهذا نستطيع أن نستبدل **الإنسان بأي آلة أو وسيلة تكنولوجية تقوم بنفس المهمة، كالأقمار الصناعية. إذن المقصود بالإنسان** لم يكن عقله، بل موضعه و سرعته.

أما في الفيزياء النيوتونية، فكانت السرعات التي يتعامل معها العلم صغيرة جدا بحيث يمكن إهمال موضع و سرعة القائم بالملاحظة، و من ثم كان مفهوم الموضوعية في هذه الفيزياء: " **استبعاد الإنسان من دائرة الطبيعة**"[2]. إلا أن هذا المعنى متناقض مع العقل و المنطق، **لأن عملية التفسير و الفهم و إدراك العلاقات بين الظواهر، هي عملية عقلية و إنسانية** بالدرجة الأولى.

---

[*] **الذرائعية**: هو مذهب براغماتي (**نفعي**) يقرر أن كل نظرية هي أداة أو ذريعة إلى العمل، و لا قيمة لها إلا إذا كان لها مردود عملي (نقلا عن جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج1 ، ص 587).

[1] **فيليب فرانك**: فلسفة العلم ، ترجمة علي علي ناصف، ص 235.

[2] **بدوي عبد** الفتاح محمد: **فلسفة العلوم** ، ص 261.

نستنتج مما سبق أن النماذج التي يراقبها العلماء في الطبيعة مرتبطة بشكل حميم بالنماذج الموجودة في أذهانهم، بما فيها المفاهيم و الأفكار و القيم. و النتائج التي يحصلون عليها تصبح مشترطة بخلفيتهم الذهنية الخاصة. هذا ما يؤدي إلى أن البحث المحقق لا يمكن أن يكون موضوعيا بشكل مطلق. لهذا فإن الأهمية الحقيقية التي حصلت في العلوم الحديثة (الفيزياء خاصة) ليست في قدرتها المتزايدة على دفع عجلة تقدم الإنسان، بل في تغير الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: التحيز في علم الطب

لقد تغير وجه العالم بعد الاكتشافات العلمية التي توصل إليها الإنسان في مختلف ميادين العلم و المعرفة، و من بينها ميدان العلوم الطبية، و قد ارتبط تطورها بالثورة البيولوجية التي فتحت أمام البشرية طريقا جديدا مكنها من فك ألغاز ظواهر معقدة تعلقت بحياة الإنسان و استعصى عليه علاجها و الكشف عن أسبابها.

فإذا كان مشروع العلوم الفيزيائية قد تمثل في السيطرة على الطبيعة و التحكم في قوانينها، فإن الثورة العلمية في مجال الطب جعلت من الإنسان مادة للصناعة يمكن تحويلها و تعديل خصائصها. مما أدى إلى طرح إشكاليات جديدة حول علاقة الطب بالأخلاق، و المعايير التي تحكم مهنة الطب باعتبارها مهنة إنسانية تسعى إلى خدمة الإنسان و الحفاظ على حياته.

لكن ما هي خصائص علم الطب ؟ و هل توجد علاقة تربط بين الخلفية الفلسفية لهذا العلم و تطبيقاته الميدانية ؟ و هل كان علما موضوعيا و حياديا بعيدا عن كل مظاهر التحيز ؟

المطلب الأول: مميزات علم الطب

يعتبر علم الطب فرعا من فروع البيولوجيا أو علم الأحياء، له موضوعه و منهجه و قوانينه و نظرياته عن المرض و الصحة و العلاج. و هو علم نظري و تطبيقي.

نظري: لارتباطه بكثير من العلوم النظرية، مثل الفيزياء في استعانته بأشعة الليزر و النشاط الإشعاعي في معداته التكنولوجية، و مثل علوم الكيمياء، و الكيمياء الحيوية، و علم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا)، و التشريح، و علم الأمراض العصبية. لكن أكثر العلوم ارتباطا بالطب هو علم البيولوجيا.

تطبيقي: من حيث هو مجموعة من الأساليب التقنية لتشخيص الأمراض و علاجها، بوصف الأدوية المناسبة أو الجراحات الضرورية، و أساليب الرعاية الصحية، و التغلب على الأمراض أو تجنبها، و مساعدة المريض على الشفاء.[1]

أما منهجه فهو تجريبي يراعي خصوصية الكائن الإنساني بوصفه كائنا حيا أكثر تعقيدا و قدسية.

[1] أحمد محمود صبحي و محمود فهمي زيدان: في فلسفة الطب، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، 1993، ص 121.

و نظرا للتقدم الهائل في ميدان الطب، ظهرت مشكلات جديدة و قضايا مستجدة أدت إلى البحث عن القوانين و الأحكام الدينية و القيم الاجتماعية و الأخلاقية، حتى يتم التحكم في التكنولوجيا المعاصرة **و توجيهها** نحو المسار الصحيح الذي يحفظ لها تطورها الطبيعي، بعد ما طغى "العقل الأداتي" و أصبحت المنفعة و النجاح و الفردية هي القيم المهيمنة في البحث العلمي.

كما أدت النتائج المترتبة عن الثورات العلمية و التكنولوجية إلى تغيير مسار الحياة البـ**شرية،** و إلى زيادة قدرة الإنسان على توجيه التغيير و تأثير ذلك على حياته الاجتماعية و قيمه الأخلاقية. خاصة عندما أضاف البحث البيولوجي اختيارات جديدة للسلوك البشري أدت إلى طرح مسائل أساسية في عالم الأخلاقيات و القيم.

و بسبب استخدام التكنولوجيا في الطب، ظهرت إشكاليات أخلاقية تطلبت وجود مبحث **جديد يعرف بأخلاقيات المهنة أو الأخلاق الطبية** Médicalethics **و تسمى أحيانا الأخلاق البيولوجية أو أخلاقيات البيولوجيا** [*] Bioethics ، و يتناول هذا المبحث مجموعة الأفكار التي توجه **الطبيب** و هو يعالج مريضه، و العلاقة التي يجب أن تتوفر بين الطبيب و المريض في فترة العلاج.

كما ينص على وجوب النظرة الإنسانية إلى الإنسان، إذ يجب احترامه و تقديس حياته، لأنه ليس سلعة تباع و تشترى، و إنما له كرامة و شخصية و كيان يجب الحفاظ عليه، و الاهتمام برعايته **الصحية.**[1] إذن يجب أن ينظر الطبيب إلى الإنسان باعتباره كائـ**نا له مشـاعر و أفكـــار و تصورات** و انفعالات، و يتعرض لضغوط و توترات، و عليه واجبات و مسؤوليات في مجتـ**معه، و يتأثر بقرارات الآخرين. و لا ينظر إليه على أنه كائن بيولوجي أو فيزيائي.**[2]

لكن إلى أي مدى نجد لهذه المبادئ و النصوص تجسيدا في واقع العمل الطبي ؟ و هل كان ينظر إلى الطب كمهنة إنسانية عبر الأزمنة و العصور ؟

---

[*] **أخلاقيات البيولوجيا:** الفرق بين لفظة اخلاق بمعنى "Moral" **و "أخلاقيات"** بمعنى "Ethics" أخذ يتبلور في الفكر الأوروبي المعاصر، فكلمة **"أخلاق"** تحيل إلى سلوك الفرد البشري بينما تحيل كلمة "أخلاقيات" إلى القيم التي تخص المجتمع (محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر ، ص64.)

[1] أحمد محمود صبحي و محمود فهمي زيدان: في فلسفة الطب، ص 123.

[2] **المرجع نفسه : ص** 129.

المطلب الثاني: نظرة علم الطب إلى الإنسان

تختلف نوعية المشكلات التي أثارها التطور الطبي و البيولوجي في المجتمع الغربي، عن المشكلات الأخلاقية القديمة، ذلك لأن هذه الأخيرة انبثقت من خلفية ثقافية مغايرة للخلفية المعاصرة.

فقد كانت الأخلاقيات الطبية - قبل عصر النهضة- من وضع رجال الدين الذين كانوا في صراع مع الأطباء الذين رفضوا الانصياع للقوالب الجامدة ذات الأصل الديني **(مثلما حدث مع العلوم الأخرى)** ثم بدأ تأثير الدين يتناقص بالتدريج، عندما طبقت الطريقة العلمية التجريبية على **الكائن الحي.** ثم ظهرت محاولات لفصل القواعد الأخلاقية الطبية عن التراث الأبقراطي [*] القديم - الذي كان يمثل الأخلاق الطبية المسيحية - و ذلك للابتعاد عن التأثيرات الاجتماعية و الثقافية و الدينية القديمة، و هو ما اتصف به عصر التنوير. و بعد هذه الفترة اعتمد الطب على التفكير العقلاني و على حس الطبيب الأخلاقي، بغض النظر عن اعتقاداته الدينية .

لكن لا تزال أهم الصفات الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها الطبيب، سائدة إلى غاية مراحل متأخرة من القرن التاسع عشر، و هي اتصافه بالسيرة الحسنة، بالإضافة إلى احترام القسم الطبي و المحافظة على ولائه للمجتمع و لتراث مهنته. و لم يكن الأطباء يهتمون بالعلاقة بين الطبيب و المريض، بقدر اهتمامهم بالمحافظة على قواعد السلوك التي يتطلبها منهم المجتمع بوصفهم أطباء.(1)

إلا أن نظرة علم الطب إلى الإنسان تغيرت مع نهاية القرن التاسع و **بداية القرن العشرين.** فلم يعد الإنسان مقدسا كما كان في السابق، إذ تحول إلى مجرد أرقام و إحصائيات يتعامل معها **الطبيب.** فاهتز كيانه و تغيرت صورته و أصبح كباقي الكائنات **الأخرى، أي مثله مثل الحيوان و النبات، فما ينطبق على الطبيعة ينطبق عليهأيضا. وكل هذا بسبب التحول الذي عرفته العلوم** الطبية و البيولوجية خاصة بعد الثورة التي أحدثتها نظرية التطور و التي بدأت إرهاصاتها الأولى **مع "لامارك"** JEAN LAMARK (1744-1829م) **الذي استطاع ان ينقل علم البيولوجيا من المرحلة** الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية، حيث بين أن الحياة بدأت من مادة هلامية، تشكلت

---

[*] **التراث الأبقراطي** : نسبة إلى الطبيب اليوناني أبقراط Hippocrate (نحو 460 - 356 ق م) كان يرد المرض إلى فساد الأمزجة في الكائن الحي، و إليه ينسب قسم الأطباء.

(1) ناهدة البقصمي: الهندسة الوراثية و الأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1993، ص ص 44، 45.

و تطورت على مر العصور و تحولت إلى مراتب و درجات و فصائل من الكائنات المعقدة التركيب، **و البيئة هي المسؤولة عن تشكيل الجسم و الأعضاء و الصفات. و لتأكيد آرائه قدم مثالا عن الزرافة** التي أجبرتها البيئة المجدبة و الخالية من العشب دائما، على قضم أوراق الشجر، و استمرت هذه العادة عند العديد من فصائل الزراف لفترة طويلة، بحيث آدت إلى امتداد رقبتها، و بالتالي أصبحت صفة الرقبة الطويلة أساسية في تركيبها، ثم انتقلت بصورة تدريجية و بالوراثة إلى الأجيال التالية من **الزراف.**[1]

و قام فيما بعد "داروين" بتطوير أفكار "لامارك" و توصل إلى أن الأنواع دائمة التحول، **و أن الإنسان** و باقي الكائنات الحية، **منحدرة من أصل واحد، و هي متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض، و أن الانتخاب الطبيعي هو السبب الرئيسي لحدوث التحولات.** "لهذا يكون الكون بأسره سلسلة متواصلة، في حالة حركة من أسفل إلى أعلى و أن الإنسان إن هو إلا إحدى هذه **الحلقات، قد يكون أرقاها و لكنه ليس آخرها. و يرى"داروين" أن تقدم الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي ينتصر فيه الأصلح."**[2]

إذن من خلال هذه المواقف التي كرست التفسير المادي للإنسان، و اعتبرته كائنا بيولوجيا، تحول مجرى البحث العلمي من البحث في الطبيعة و محاولة السيطرة عليها، إلى البحث في عالم **الإنسان الذي أصبح موضوعا للتجريب.** لكن أين **تكمن** التحيزات في عالم الطب؟

---

[1] المرجع السابق: ص 64.

[2] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، ص 98.

المطلب الثالث: مظاهر التحيز في علم الطب

إن الإشكالية المطروحة في مجال الطب ليست في المنهجية العلمية، بل في النتائج المترتبة عنها و التي عملت على تغيير الإنسان من خلال التعرض إلى أهم خصوصياته مثل الحياة و الموت، **الإنجاب و العقم**،و التحكم في الجينات الوراثية. مما يجعلنا نعيد النظر في معنى قدسية الحياة و النظم القيمية، و المعايير الطبية الجديدة.[1] حيث صار التعامل مع الإنسان كآلة تخلو من الحياة، و بالإمكان التضحية بحياته في سبيل تقدم الطب. **و لكن لما كانت** المنفعة المادية، و التحكم في **مسار العلم، من أهم أهداف و تطلعات العلماء المعاصرين، فقد تمت دراسة الإنسان على أساس أنه جسم مركب من أعضاء و أنسجة و شرايين، و** أن لكل جزء وظيفته المحددة، و ما **على الطبيب** إلا الانتباه إلى العضو التالف أو العاجز، و يفكر في سبب عجزه أو ضعفه ثم يعالجه حسب علمه و خبرته.[2]

إذن فالتصورات المادية هي التي تطغى على سلوك الطبيب أثناء معالجة مريضه؛ **لأن الطبيب** مثل أي فرد من أفراد المجتمع، توجد في داخله مجموعة من القيم و المبادئ التي تؤثر على حكمه **و معاملاته، و هي مستمدة من** المنظومة المعرفية التي اكتسب منها مبادئ و نظريات علم الطب.

فقد تعجب أحد الطلاب بكلية الطب في جامعة الإسكندرية، عندما وصف مدرسه حالة "تيتانوس" في الرأس بأنها "**حالة رائعة" أمام مريضه، دون مراعاة مشاعر المريض و حالته النفسية،** لأن هم **المدرس الوحيد هو الكشف عن حقيقة المرض و إثبات فرضياته بطريقة موضوعية.**[3]

فأي موضوعية هذه التي تجرد الإنسان من إنسانيته، و من شعوره بمعاناة الآخر ؟

من خلال المثال السابق نستنتج أن المنظومة القيمية الغربية مختلفة عن المنظومة العربية و هذا ما يؤكده قول د. **أسامة القفاش أحد** دارسي إشكالية التحيز في العلوم الطبية، عندما و قف على تجربة علاج على الطريقة الريفية و من غير مقابل مادي: «**إننا** بإزاء منظومة قيمية مختلفة تماما، **و نظرة** معرفية مغايرة لما درسناه و تعودنا عليه. و أعتقد أننا و نحن نتعلم بالطريقة الأوروبية الغربية نتلقى مع المنهج مبادئ احتقار الذات و رفض الأنا الخاصة بنا، و التي تشكلت لدينا كأنا واعية و متحضرة

---

[1] محمد عابد **الجابري**: قضايا في **الفكر المعاصر، ص** 65.

[2] أحمد محمود صبحي و محمود فهمي زيدان : في فلسفة الطب، ص 134.

[3] أسامة القفاش و صالح الشهابي: "**حكماء لا أطباء**"، إشكالية التحيز، محور: **العلوم الطبيعية تحت إشراف عبد الوهاب** المسيري ، ص 181.

عبر تاريخنا الطويل الممتد. نرفض تلك الأنا في سبيل ما نعتقد أننا نراه من بريق زائف "**للمدنية الغربية**" ».[1]

المقصود بهذا القول أن هناك تباين و اختلاف بين **المنظومتين - الغربية و العربية- و رغم** ذلك فإن النموذج الأوروبي الغربي يسيطر على التطبيقات الطبية و مناهج تعليمها **و اللغة المستعملة** لتدريسها، و هي تحمل في طياتها خلفية ثقافية و قيما اجتماعية غربية. و كل ذلك لم يمنع من تطبيقها في مجتمعات العالم الثالث، على ساس أنها عالمية و تتميز بالدقة العلمية، و من ثم يجب الالتزام بها و إهمال ما توصلت إليه الحضارة الإسلامية من تقدم علمي في ميادين شتى عبر تاريخها **الطويل**. و هذا لاعتقادنا آن القوة و التقدم كامنان في **الحضارة الغربية، و ما علينا إلا إتباعها** و الالتزام بمناهجها من أجل اللحاق بها، دون أن ندرك معنى التبعية و التحيز لهذا النموذج.

من الأمثلة التي تثبت ذلك "**ان عملية الرضاعة الصناعية و تنظيم رضاعة الطفل، بمواقيت معينة ترتبط أساسا بقضية عمل المرأة خارج المنزل و حاجة الأسرة لدخلين لاستمرارها في مستوى معيشي معين.** فهي إذن ترتبط بمنظومة المجتمع الاستهلاكي،" الذي يهدف إلى تحقيق أقصى درجات الربح المادي و لا يهمه المحافظة على كيان الأسرة و الحرص **على تربية الأبناء تربية سليمة، طالما أن الدولة تتكفل برعايتهم من خلال إنشاء الحضانات أو دور الرعاية.**

و مع ذلك تتبع الرضاعة الصناعية لأنها من مصدر غربي، و تتجنب الرضاعة الطبيعية رغم أهميتها لصحة الطفل و الأم على حد سواء، كما تعتبر أنجع وسيلة لمنع **الحمل**. وقد جاء في الآية **الكريمة** قوله تعالى: «**وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴿١٤﴾**».[2] و معناه **ضرورة إرضاع الطفل لمدة عامين ثم** يحدث الفطام **(الانفصال الجسدي)**.و قد حدد العلماء فوائد الرضاعة الطبيعية في جانبين هما: توفير **العطف و الحنان أو العامل** الإنساني، **و ضمان نضج الأنا** الطفلية و بداية **إحساسها بالاعتماد على الذات (الانفصال النفسي)**.[3]

---

[1] المرجع السابق: ص189

[2] سورة لقمان: آية 14.

[3] أسامة القفاش و صالح الشهابي:"**حكماء لا أطباء**"، إشكالية التحيز، محور: العلوم الطبيعية، تحرير عبد الوهاب المسيري، ص 191.

و انطلاقا من كون النموذج الغربي نموذجا نفعيا و ماديا، فإن المريض في المجتمعات الغربية يعتقد أن شفاءه يتوقف على الطبيب من خلال ما يصفه له من أدوية و فحوصات. إذ نجده يسرف في العناية بمرضه و ينتابه القلق و التوتر، و هذا راجع إلى خضوعه لنموذج إدراكي يربط بين المرض و عجزه عن العمل . حيث يخشى أن يقل دخله أو ينعدم، و هذه نتيجة لا يتقبلها و لا يريد الوصول إليها.

أما المسلم فيعتبر الصحة و المرض من عند الله فهو الذي يسبب الأسباب و يجب أن يرضى بما قدره عليه، لكن لا يمنعه الإيمان بالله عن معالجة المرض و تجنب أسبابه دون مبالغة و إسراف. و هذا السلوك يعبر عن انتمائه لنموذج معرفي مختلف تماما عن النموذج المعرفي الغربي لأنه يراعي الجوانب الروحية و المادية معا.

و من هنا نتوصل إلى أن تحيز المجتمعات المتخلفة للمنظومة المعرفية الغربية، يجعل الإنسان الذي يتبناها معرضا باستمرار للتشتت و التوتر و الصراع النفسي بسبب نوع التربية التي ينشا عليها و التعليم الذي يتلقاه، و اختلافهما عن النظم الاجتماعية و المعرفية النابعة من أصالته و حضارته ما يعمل على تحطيم ذاته و مقومات شخصيته.

إذا كانت مهمة الطبيب هي الصراع ضد المرض و العمل من أجل البقاء و الحياة الأفضل، فهي إذن مهمة إنسانية لاشتمالها على قواعد و سلوكيات أخلاقية تربط بين الطبيب و المريض. و ما يؤكد ذلك هو ضرورة التزام الأطباء بميثاق أخلاقي تعود جذوره إلى الطبيب اليوناني "أبقراط" و بمقتضاه يتعين على كل طبيب أن يكتم أسرار مرضاه، و يؤثر علاج الفقراء على الأغنياء و لو كان بغير أجر، و يخلص في علاج مرضاه، حتى لو كانوا من أعدائه (أو مجرمين)، و عليه بالامتناع عن وصف دواء قاتل أو تقديم عقار يسقط الأجنة.[1]

لكن هل يمكن اعتبار هذه اللوائح ثابتة و قابلة للتطبيق في كل زمان و مكان من غير أن تتأثر بالتطورات العلمية و الاجتماعية؟

لقد خطت التكنولوجيا خطوات أوسع في هذا القرن بظهور الهندسة الوراثية و هي اتجاه جديد عرفته البيولوجيا، "يهتم بالعنصر الوراثي في حياة الإنسان و تحسين تركيب الجنين أو مقاومة العيوب و الأمراض الوراثية التي تنتقل من الآباء و الأمهات إلى الأبناء.

[1] سناء خصر: الفلسفة الخلقية و العلم، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2009، ص ص 275،273.

و تهتم هذه الهندسة أيضا بظواهر حديثة في حياة الإنسان مثل تكنولوجيا الإخصاب الصناعي للتغلب على العقم، أو ظاهرة اطفال الانابيب، او ظاهرة الام بالوكالة اي من تقوم بوظيفة الام العاقر، و إماتة المرضى الميئوس من شفائهم شفقة عليهم و رحمة بهم".[1]

و قد تضمنت هذه الظواهر مشكلات أخلاقية و قانونية عالجها الأطباء وفق منظومتهم القيمية و الثقافية التي تهتم بتحسين حياة الإنسان و تحقيق المنفعة المادية في الوقت ذاته. فلم يعد المجتمع الغربي يؤمن بقدسية الحياة، و لذلك فهو يعتمد في حكمه على حياة الفرد، على الفكرة القائلة: «إن الإنسان يمكن أن يعيش إذا كانت حياته تستحق ذلك».

و هذا ما يفسر تجسيد نظرية "داروين" في المجال الاجتماعي و هي القول "بالبقاء للأصلح" وهو ما أطلق عليه المسيري "الداروينية الاجتماعية". أي أن الأشخاص غير القادرين على الإنتاج من كبار السن و المعوقين، لا يستحقون الاهتمام و الرعاية بقدر ما يستحقها الأشخاص الفاعلون و المنتجون في المجتمع.

فمثلا يمكن إجراء التجارب على الأجنة إذا كان في ذلك محافظة على حياة الناس عموما، و يمكن نزع جهاز الإنعاش عن مريض في غيبوبة دائمة، إذا كان هناك شخص آخر، يستحق أو بحاجة إلى هذا الجهاز أكثر منه. و حجتهم في ذلك أنه لا يجب إهانة حياة الإنسان بالإبقاء على أنواع من الحياة ليست في مصلحة الإنسان مثل التشوه أو الموت البطيء.

و يمكننا استخلاص المعيار الذي على أساسه نحدد استحقاق العيش من عدمه انطلاقا من معرفتنا للمرجعية الفكرية التي تحكم المجتمع الغربي. فقد يكون الوضع الاجتماعي هو المعيار، بمعنى أن الغني أو المشهور يستحق بذل الجهد للمحافظة عليه، أكثر من الشخص الذي ليست له أهمية كبيرة في المجتمع. كما تعتبر درجة المساهمة في تطوير المجتمع معيارا مناسبا كأن يكون الشخص سياسيا أو مخترعا أو مصلحا.[2]

و حينما نجح علماء الطب و البيولوجيا في تقنية التخصيب الاصطناعي و هي تقنية لإيداع في عنق الرحم أو بوقه، مني الزوج أو مني مانح آخر. بالإضافة إلى عمليات الزرع بالأنبوب،

---

(1) أحمد محمود صبحي و محمود فهمي زيدان: في فلسفة الطب، ص 147.

(2) ناهدة البقصمي: الهندسة الوراثية و الأخلاق، ص ص 102، 103.

و هي تقنية تمكن من تحقيق التخصيب خارج الجسد الإنساني، و هي تشير إلى عملية **الجمع بين** الحيوان المنوي و البويضة ثم يتم بعدها تحويل ذلك الجنين إلى رحم الأنثى.[1]

لقد طرحت هذه التقنيات مشكلات أخلاقية أثارت الجدل و الخلاف، لأن الحيوان المنوي **يكون من واهب خلاف الزوج العقيم، و البويضة تكون من واهبة خلاف الزوجة العقيمة، و قد يكون الجنين نفسه موهوبا من أبوين خلاف الزوجين،** و هذا ما يؤدي إلى الإخلال بأسس النسب. كما أن وجود الأم البديلة و هي التي تقوم بتأجير رحمها لأم عاقر، فتح المجال لاستغلال هذه الظاهرة لكسب المال، حيث امتلأت الصحف بالإعلان عن "أم للإيجار" **أو** "رحم للإيجار" **و نتج عن ذلك أحداث لا أخلاقية.** "فهذه أم بديلة تبتز الزوجين بعد أن قبضت قيمة إيجار رحمها، بأن يدفعا لها أكثر و إلا ستنهي حمل طفلهما. و تلك تهدد حياة و سلامة الطفل الذي يستأجر رحمها **باستخدام ادوية ممنوعة خلسة بعيدا عن اعين الابوين.** كما استغنى الأبوان في بعض الحالات **عن** تسلم طفلهما من الأم البديلة بعد ولادته، و ذلك بسبب إصابته بتشوه أو مرض وراثي خطير، **أو لأن الأبوين قد انفصلا أو طلقا قبل ولادته.**[2]

و هنا تنهار أسس الأسرة لأن مفهوم الوالدين أصبح أمرا قانونيا و ليس مسألة بيولوجية. إذ يحس الزوج و الزوجة أنهما ليسا على علاقة حميمة بالطفل الوليد، فإذا كانت الزوجة هي الحاضنة فإنها تحس أنها هي الأم و الأب، لأن الأب لم يكن عنصرا في ولادة الطفل، و كأن الأب هنا تبنى **طفلا أكثر من كونه ابا له. و** للطفل حين يكبر حق في رفض أبوة أبيه و قد يبحث عن أبيه **الحقيقي.**[3]

ورغم كون الإجهاض محرما في "**قسم أبقراط** " فإنه يمارس في المجتمعات الغربية على نطاق **واسع. إذ** يرى بعض الأطباء أن تحريم الإجهاض هو انتهاك لحرية المرأة و مصلحتها. **لكن الواقع** يكشف خلاف ذلك الإدعاء، حيث تمت المتاجرة بأعضاء الأجنة من خلال السماح بالإجهاض **حسب** الطلب، و أجريت التجارب على أجنة حية لا تزال في أرحام الأمهات، و علـتهم في ذلـك "أنه مادامت الأم قد قررت الإجهاض و الجنين محكوم علـيه **بالإعـدام، فمـا المـانـع من إجـــراء**

---

[1] **حسن الموصدق** : "**جدل الاستنساخ** بين الفلسفة و السياسة و المجتمع" مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة محكمة، مركز الإنماء القومي ، بيروت- **باريس، ع** 138- 139 ، 2007، **ص** 28.

[2] **ناهدة البقصمي:** الهندسة الوراثية و الأخلاق: **ص ص** 14،13.

[3] أحمد محمود صبحي و محمود فهمي زيدان: في فلسفة الطب، **ص** 152.

التجارب عليه و حقنه بمواد كيماوية بتركيزات مختلفة، لمعرفة آثارها و أضرارها على الجنين. [1]"

كما تم إجراء تجارب على أجنة حية بعد إجهاضها و تمثلت في تعريضها لآثار الإشعاعات المدمرة و العقاقير الخطيرة. (يفضلون الجنين الحي لأنهم يحتاجون إلى أنسجة حية، لا إلى أنسجة ميتة). و هكذا هناك العديد من النساء المستعدات للحمل من اجل هدف واحد، هو قتل الجنين و أخذ أعضائه لمداواة مرض خطير في أحد أفراد الأسرة. أو من أجل الحصول على المال بحجة أنها تنقذ عددا من المرضى المحتاجين لهذه الأنسجة لعلاج أمراضهم الخطيرة.

أما عن مبررات الأطباء فكانت واهية، إذ يعتبرون أن تلك التجارب من أجل الإنسانية، و من أجل البحث العلمي الهادف إلى شفاء الأمراض، ومادامت الغاية نبيلة، فالوسيلة مبررة. [2]

أما في المجتمع الإسلامي فإن الفقهاء لا يبيحون الإجهاض بعد 120 يوما من الحمل (التلقيح و نفخ الروح) مهما كانت الاسباب، إلا في حالة تعرض الحامل لخطر الموت إذا استمر الحمل.

أما إذا كان الإجهاض تلقائيا، فإن الأم تستطيع أن تتبرع بهذا الجنين الميت للأبحاث الطبية دون وجود حرج، و غالبا ما يكون ذلك في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل. [3] لكن ليست كل المجتمعات الإسلامية تطبق التعاليم و الأحكام الشرعية، لتأثرها بالإنجازات الطبية الغربية.

و من خلال هذه الحقائق فإن الأسرة في المجتمع الغربي مهددة بالانقراض و الزوال بفعل التغيرات العلمية في مجال تحسين النسل و هندسة الوراثة. حيث يقوم علم الطب المعاصر بتهديم القيم الأخلاقية و الدينية، عوض أن يجد بدائل و ضوابط تحافظ على أخلاق وقيم المجتمع، و تحقق الانسجام و التوافق بين الإنسان و طبيعته، و ليس الإخضاع و السيطرة للتحكم في الإنسان و توجيهه كيفما تشاء.

إن من أخطر أشكال التحيز هو التحيز للنموذج الحضاري الغربي من طرف باحثين ينتمون إلى مجتمعات متخلفة. و يتجلى ذلك في مجال تصنيفات الأمراض:"إذ تقوم على وصف الأعراض و الصور الإكلينيكية بدلا من أن تبنى على أساس سببية الأمراض، ورغم ذلك يقدسها دارس الطب- الذي ينتمي إلى العالم الثالث- و يشتري الكتب المتضمنة لهذه التصنيفات بأسعار مرتفعة.

---

[1] محمد علي البار: الموقف الفقهي و الأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، دار القلم للطباعة و النشر، دمشق، ط1، 1994، ص 210.

[2] المرجع نفسه: ص 216.

[3] المرجع نفسه: ص 212.

و تدور أسئلة الامتحانات حول سرد تلك التصنيفات من غير مناقشتها أو نقدها، كما تصمم الأبحاث العلمية على أساسها، ثم تؤخذ نتائجها على أنها علمية و موضوعية". (1)

اما عن مقاييس تشخيص الأمراض فتغلب عليها الطرق الإحصائية و الكمية، حيث يتم تحويل أعراض الأمراض الكيفية (مثل الكآبة) إلى أرقام و درجات و رسوم بيانية. و من أجل زيادة الأرباح المادية، تلجأ شركات الأدوية إلى هذه الطريقة لترويج منتجاتها مدعية الموضوعية العلمية.

الحقيقة أنه تبين بعد الاختبارات العلمية أن الكثير من تلك الأدوية غير فعالة، و المتضرر في النهاية هو مريض المجتمعات المتخلفة.بالإضافة إلى ذلك فليس كل ما يصل إلنا من أجهزة طبية، ذا قيمة علمية حقيقية و رغم هذا تشترى بأثمان باهظة. "و هناك العديد من الأجهزة التي طواها النسيان بعد اختبارها علميا، و لكن ذلك يتم بعد أن نكون قد دفعنا ثمن التجارب التي أنفقتها الشركات المنتجة، و كذلك ثمن الدعاية المكثفة". (2)

إذن علينا أن نتجنب خطورة التبعية للنموذج الغربي لأنه يهدد الكثير من العقائد، و الممارسات الاجتماعية الراسخة منذ زمن طويل. كما يؤدي إلى الأضرار أكثر من المنافع، خاصة عند محاولة فرض نموذجه الطبي باسم العقلانية و الموضوعية و العالمية. أما الطب المحلي فيصفه باللاعقلانية و الخرافة و يحاول دائما القضاء عليه.

صفوة القول هو أنه لما كان التطور العلمي و التكنولوجي في العلوم الفيزيائية و العلوم الطبية بغرض التحكم في الطبيعة و السيطرة عليها من جهة، و تطوير الإنسان عضويا- بيولوجيا- و إعادة تشكيله من جديد جسدا و روحا من جهة أخرى، فإنه يتوجب على المسلم المعاصر ألا ينساق وراء هذه الغايات، و يعمل على إعداد فكر يناسب عصر التقنية و تحديات العولمة، من خلال الاهتمام بتطوير جميع العلوم و توضيح مستقبل المجتمع، مع مراعاة القيم الإنسانية و الأخلاقية و الاستفادة من التراث العلمي الإسلامي. و هنا تكمن الحاجة إلى تربية ابناء هذا المجتمع تربية خاصة، ركيزتها العلم و الأخلاق مع إحداث التوازن بين الأسس المادية و الروحية، حتى نهيئ الجيل القادر على الاستجابة للتغيير من غير أن ينسى هويته و خصوصيته.

---

(1) محمد عماد فضلي: العلوم الطبية و ا"لتحيز للنموذج الأوروبي الغربي" ، إشكالية التحيز، محور: العلوم الطبيعية، تحرير عبد الوهاب المسيري ، ص ص 202، 203.

(2) المصدر نفسه : ص ص 204، 205.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة:

لقد استطاع عبد الوهاب المسيري أن يرسي دعائم فلسفة متكاملة حول التحيز بكل أبعاده (المفهوم، الأنواع، و الميادين) وقد طرح هذه الإشكالية بعدما تخمرت المؤثرات الثقافية و الفكرية التي ساهمت في تشكيل عقله و صياغة رؤيته الكلية، التي عبر عنها من خلال دراساته الفلسفية.

و بقدر ما كان متعمقا في فهم تراث أمته النابع من عقيدته الإسلامية، بقدر ما كان متفتحا على آراء غيره من مفكري الديانات والحضارات الأجنبية خاصة الغربية و اليهودية، من أجل نقدها و إبراز تهافتها. لدرجة يمكن عده من نقاد حداثة الغرب و ليس من مطوري حداثة العرب.

فبعد مقارنته بين النموذجين الغربي و العربي تمكن من تأسيس نموذج معرفي خارج سلطة المقولات الغربية و هيمنة نماذجها.

لقد اعتبر المسيري التحيز حتميا و ليس خاصية سلبية؛ لأنه يعبر عن إنسانيتنا، و يربطنا بقضية"**توحيد الله" و هي أعلى مراحل تحرر الإنسان من كل ما يعبد من دون الله تعالى**، سواء أكان ذلك في مجال **سيطرة** غيره من خلال النموذج المعرفي، أو المرجع العلمي، أو هوى نفسه.

و اهتمام المسيري **بنقد الآخر كان من أجل تقديم البديل و ليس من أجل التأييد المتعصب للذات.** بالإضافة إلى أن أغلب جهود مفكري التغيير و الإصلاح كان في إطار نقد الذات و ليس نقد الآخر، و من ثم فموقف المسيري يتجاوز التصنيف التقليدي السابق للمفكرين.

أما عن القول بحياد المعرفة العلمية و موضوعيتها، فهو نابع عن تحيز الحضارة الغربية لكل إنجازاتها لأنها تدعي التفوق العلمي و التميز عن باقي المجتمعات، و هذه نظرة عنصرية لأن العلم ناتج عن تضافر و تعاون جهود جميع العلماء على اختلاف جنسياتهم و بيئاتهم الاجتماعية.

و الخطا الذي وقع فيه الرآي القائل بموضوعية العلم و حياده، هو آنه نظر إلى العلم باعتباره عملية بحث في الأمور النظرية التي تستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها فحسب، و لم يتأمل العلم في سياقه الأوسع من خلال **ربطه بالرؤية الكلية و المرجعية الفكرية للمجتمع.** فهناك تأثير متبادل بين العلم **و خلفيته الثقافية، و على** العالم أن يبحث عن تصور للكون يجمع شتات نظراته الطبيعية و الاجتماعية و الفردية، بحيث لا يعيش في **انفصام بين شخصه و هو باحث علمي، و شخصه و هو رجل اجتماعي، و شخصه و هو متذوق للجمال و ملتزم بالأخلاق.**

و في ظل كل ما ذكرناه، نستنتج أن دراسة المسيري لإشكالية التحيز، من خلال تطبيق منهج النموذج المعرفي بوصفه أداة تحليلية - يربط بين الذاتي و الموضوعي و يتبنى رؤية توليدية للعقل- يعتبر ثورة على النمطية و دعوة للتجديد و التغيير خاصة إذا تم توظيفه في حل إشكاليات الفكر المعاصر.

لذلك يطرح التساؤل الآتي: **هل يمكن لإشكالية التحيز أن تأخذ أبعادا أوسع مستقبلا ؟ و ما هي الآليات و الوسائل المساعدة على تفعيلها و تطبيقها ميدانيا ؟**

إن الإجابة عن هذه التساؤلات **تتطلب** منا تقديم المقترحات التالية:

- لا يمكن أن نساهم في إنشاء فكر حضاري جديد، ما دمنا ندعو إلى اللحاق بالغرب و لم نتخلص من **الإحساس بمركزيته و عالمية مقولاته.** و تتأكد هذه السلبية أكثر عندما ننتظر أن تتحقق أحلام علمائهم و تصبح واقعا ملموسا ثم نفكر في مناقشتها و تجنب الأخطار التي يمكن أن تؤدي إليها. في حين يشتمل تفكيرهم على استشراف **المستقبل** و عدم التفكير باللحظة الآنية.

- لهذا علينا أن نكشف عن التحيزات الخفية ، لأن كل سلوك إنساني يعبر عن نموذج معرفي كامن، و الكشف عنه لا يعني بالضرورة رفضه، و إنما يجب أن نعي إيجابياته و سلبياته، ثم بعد ذلك نقوم بتبنيها **أو رفضها.**وبالتالي يكون التحيز سلبيا إذا نقلنا **مفاهيم و مقولات الحضارة الغربية دون إدراك للنموذج** الكامن فيها، و من أهمها اعتبار الرؤية المادية هي المرجعية النهائية التي تجيب عن أسئلة كلية و نهائية.

أما التحيز الإيجابي **يكون عند** التعامل **بعقلية نقدية مع المعرفة الغربية،** و لا نعتبرها معرفة عالمية و موضوعية تعبر عن القانون العام.

لكن عملية الرصد و التصنيف و النقد التي تستهدف إبراز التحيزات ليست عملية فردية، و إنما يجب أن تكون جماعية متكاملة تتم على عدة مستويات، و هذا يقتضي وضع لجنة تختص برقابة و نقد الأسس الفكرية للعلوم المختلفة و وضعها في سياقها التاريخي و الاجتماعي، مع تحديد عيوبها و محاسنها.

ولان الدراسة التحليلية لتلك الاسس كشفت بنائها على عقائد فاسدة (الحلولية و الواحدية المادية)، لهذا فهي تخدم العلم في جانب و تضره في جوانب كثيرة. مما يحتم علينا عزل **ما هو خاص بالغرب، عما يصلح** لأن يكون عاما و عالميا يعبر عن الإنسانية المشتركة أي ضرورة **الوعي بالذات و بالآخر.**

إذن ما يمكن استخلاصه من دراسة إشكالية التحيز عند المسيري **هو وجود خط ناظم يربط بين أجزاء و تفاصيل مشروعه** الحضاري الذي أحكم تشييده على أسس متينة. **إلا أنه ينتظر التطبيق الفعلي** في الآجال القريبة، مع ضرورة إحداث توازن بين الهوية و المغايرة أي بين التمسك بالخصوصية الحضارية و التراث الثقافي من جهة، **و الاهتمام بتطوير العلم و الأخذ بالتكنولوجيات الحديثة من جهة ثانية.**

و ما يعاب على المسيري أنه لم يطور أدوات جديدة عندما قام بتفكيك الفكر الغربي **و اليهودي، بل استعمل منتجات فكرية و أدوات غربية مستخلصة من السياق الفكري لما بعد الحداثة الغربية.**

كما انشغل كثيرا بأزمات الثقافة العربية **خاصة القضية الفلسطينية، و من أجل هذا وصف مشروعه النهضوي بـ "الخطاب الإسلامي الجديد" الذي يقوم أساسا على الارتباط بأصول الإسلام فهما و إيمانا و سلوكا.**

لكن ما موقع العرب غير المسلمين من مشروعه ؟ خاصة إذا علمنا أن مصر و معظم الدول العربية تحوي عقائد مختلفة (أهمها المسيحية). **فكيف يتم التعامل معها ؟**

و هل يمكن أن نصور أن القيم الأخلاقية تنعدم في المجتمع الغربي بشكل مطلق، على أساس أن النموذج المادي هو المهيمن على فكر و سلوك أفراده ؟

إذن فمن خلال الاستنتاجات السابقة نكون قد غطينا بعضا من جوانب هذا البحث، إلا أن هذه النتائج جزئية، و يمكن أن تكون منطلقا لبحوث و دراسات أخرى أكثر تخصصا و دقة، تستهدف **الإحاطة** و الإلمام الأوسع بجوانب أخرى لموضوع التحيز، من أجل تخطي حدود النظرة الضيقة، **و التعرض لإشكاليات** جديدة لم يحققها هذا البحث.

و نأمل أن تكون هذه المذكرة إسهاما جادا في مسار البحث العلمي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

جامعة الشيخ عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة
المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية:

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
الْحَمْدُ للَّه رَبِّ الْعَالَمِينَ	الفاتحة	02	67
وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئذ دُبُرَهُ	الأنفال	16	75
شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِه	الشورى	13	90
«آللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ	الزمر	62	117
وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ	لقمان	14	131

فهرس المصادر:

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، د ط، 2001.

2- " " " : العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005 .

3- " " " : الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، 2002.

4- " " " : اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، دار الشروق،القاهرة،ط1، 2001.

5- " " " : إشكالية التحيز، المقدمة: فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 1998.

6- " " " : إشكالية التحيز، (رؤية معرفية و دعوة للاجتهاد)، محور العلوم الطبيعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ،ط3، 1998 .

7- " " " : إشكالية التحيز، محور علم النفس و التعليم و الاتصال الجماهيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،ط3، 1998.

8- " " " : إشكالية التحيز، محور مشكلة المصطلح، الأدب و النقد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ،ط3، 1998.

9- " " " :دراسات معرفية في الحداثة الغربية،مكتبة الشروق الدولية،القاهرة،ط1، 2006.

10- " " " : دفاع عن الإنسان (دراسات نظرية و تطبيقية في النماذج المركبة) دار الشروق، القاهرة، ط2،2006.

11- " " " : رحلتي الفكرية في البذور و الجذور و الثمر(سيرة غير ذاتية غير موضوعية) دار الشروق، القاهرة، ط3، 2008 .

12- " " " : موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية (الإطار النظري)، مج1، دار الشروق، القاهرة،ط1، 1999.

13- " " " : الصهيونية و النازية و نهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط4، 2005.

14- " " " و فتحي التريكي: الحداثة و ما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.

فهرس المراجع:

1- أحمد عبد الحليم عطية: في عالم عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهر، ط1، 2004.

2- أحمد فؤاد باشا: دراسات إسلامية في الفكر العلمي، دار الهداية للنشر و التوزيع، ط1، 1997.

3- " " " : فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف، صنعاء، ط1،1984

4- أحمد محمود صبحي و محمود فهمي زيدان:في فلسفة الطب،دار النهضة العربية،بيروت،د ط، 1993.

5- باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق ، ط1، 2006.

6- بدوي عبد الفتاح محمد: فلسفة العلوم: دار قباء الحديثة،القاهرة،ط3، 2000.

7- توم موتومور:مدرسة فرانكفورت ترجمة سعد هجرس،دار أويا للتوزيع و التنمية الثقافية،ط2 2004.

8- توماس كون: بنية الانقلابات العلمية، ترجمة سالم يفوت ، دار الثقافة ، المغرب ط1 ،2005.

9- " " : تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد،دار المعرفة الجامعية،مصر ط3،2000.

10- جاسم حسن العلوي: العالم بين العلم و الفلسفة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.

11- جاسم محمد زكريا: مفهوم العالمية في التنظيم الدولي المعاصر، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2006.

12- جعفر شيخ إدريس: الفيزياء و وجود الخالق، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط 1، 2001.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

13- جلال شمس الدين : البنية التكوينية لفلسفة العلوم، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة ،د ط، 2009

14- جون كلوفر مونسيما : الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان، دار السلام للنشر و التوزيع، الوادي ، الجزائر د ط، 2005.

15- جون كوتنغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منفذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، ط1،1997.

16- حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،دار التنوير للطباعة و النشر بيروت،ط1، 1993.

17- حسن مصدق : النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي المغرب،بيروت، ط1 2005.

18- حسين علي: الميتافيزيقا و العلم، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة، د ط، 2006.

19- " " :فلسفة العلم المعاصر و مفهوم الاحتمال،الدار المصرية السعودية،القاهرة،دط،2005 .

20- خالد حامد: المدخل إلى علم الاجتماع ، جسور للنشر و التوزيع، الجزائر،ط1،2008.

21- رالف بارتون بري: إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعارف بيروت، د ط ، 1989.

22- روبرت أغروس و جورج ستانسيو:العلم في منظوره الجديد،ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت،دط،1989.

23- **ريموند وليمز:** الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي،المغرب، ط1، 2007.

24- **الزواوي بغورة:** الفلسفة و اللغة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

25- **سناء خصر: الفلسفة الخلقية و العلم، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2009.**

26- سوزان حرفي: حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، **"العلمانية و الحداثة و العولمة"**، دار الفكر، دمشق، 2010 ، ج 2.

27- " " : **حوارات مع الدكتور** عبد الوهاب المسيري،**"الثقافة و المنهج"دار الفكر، دمشق، ط2، 2010، ج1.**

28- السيد الحسيني: نحو نظرية اجتماعية نقدية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1985.

29- **سيد حسين نصر:** مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة سيف الذين القصير ، دار الحوار للنشرو التوزيع، **سوريا ط**1، 1991.

30- سيرغي كارامورزا: جدلية الإيديولوجيا و العلم، ترجمةنواف القنطار،منشورات دار علاء الدين، ط 1، 2005.

31- **صلاح الجابري:** فلسفة العلم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2006.

32- **صلاح** قنصوة: الموضوعية في العلوم **الإنسانية، دار الثقافة للنشر و التوزيع،دط**،1980.

33- " " : فلسفة العلم، دار التنوير للطباعة و النشر، القاهرة، د ط، 2008.

34- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002 .

35- عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، فيرجينيا،الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1992.

36- عبد السلام بنعبد العالي: **أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط**2، 2000.

37- عبد الفتاح أحمد فؤاد:**ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،ط**3،2001.

38- **عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية:** إشكالية التكون و التمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي المغرب،بيروت ط1،1997 .

39- **عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا،** المركز الثقافي العربي، المغرب، ط7، 2003.

40- **عقيل حسين عقيل:** فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي ،القاهرة، دط ،1999.

41- " " " : **منطق الحوار بين الأنا و الآخر، دار الكتاب الجديد، ط**1، بيروت، لبنان، 2004.

42- **فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الإسكندرية،مصر ، ط** 1، 2007.

43- " " : التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة **و الفنون و الآداب، الكويت**،1988.

44- **فتحي حسن ملكاوي:** نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد **العالمي الفكر الإسلامي، الأردن ط**1، 2000.

45- **فيليب فرانك**: فلسفة العلم، ترجمة علي **علي ناصف، المؤسسة العربية لدراسات و النشر**، بيروت،ط1،1983.

46- كرمة سامي، هاني نسيره و آخرون: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه و نقاده، **دار الفكر، دمشق، ط1**، 2007.

47- مالك بن نبي: شروط النهضة ، ترجمة عبد الصبور شاهين و عمر كا**مل مسقاوي، دار الفكر، الجزائر- دمشق، ط4** ، 1987.

48- ماهر عبد القادر محمد علي: المنطق و مناهج البحث، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، 1985.

49- " " " " " : فلسفة العلوم، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، 1984.

50- محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 15، 1989.

51- محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل،دار الفكر، بيروت، ط2، 1978.

52- محمد شوقي الزين: **تأويلات و** تفكيكات، المركز الثقافي العربي،**المغرب**، بيروت ط1، 2002.

53- محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 1997.

54- محمد عبد الرحمن **مرحبا** : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، **باريس، ط3** ،1983.

55- محمد عبد اللطيف مطلب: **الفلسفة و الفيزياء**، دائرة الشؤون الثقافية و النشر، **بغداد** 1985.

56- محمد عزيز نظمي سالم: **المنطق الحديث و فلسفة العلوم و مناهج البحث، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، دط**، 2002.

57- محمد علي البار: **الموقف الفقهي و الأخلاقي من قضية زرع** الأعضاء، دار القلم للطباعة **و النشر، دمشق،ط1**، 1994.

58- محمد عمارة:**الإبداع الفكري و الخصوصية الحضارية، دار الرشاد.القاهرة، ط1** .1998.

59- محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق و المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1970.

62- محمد محمد أمزيان:**منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية و المعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية. ط4**،2008.

61- محمد محمد قاسم: المدخل إلى مناهج البحث العلي، دار النهضة العربية بيروت، ط 1 ، 1999.

62- محمود الألوسي : روح المعاني، دار الفكر، بيروت،د ط ، 1994.

63- محمود زيدان: الاستقراء و المنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت، د ط ، د س.

64- " " : مناهج البحث في العلوم الطبيعية المعاصرة، دار المعرفة الجامعية القاهرة،د ط، 1990

65- محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر ط1،2003.

66- " " " : من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1982.

67- ممدوح الشيخ: عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط1، 2008.

68- منى فياض: العلم في نقد العلم، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر، بيروت، ط 1 ، 1995.

69- مهدي فضل الله:أراء نقدية في مشكلات الدين و الفلسفة و المنطق،دار الأندلس بيروت، ط1،1981.

70- موريس شربل:التطور المعرفي عند جان بياجيه،المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ط1 1986.

71- ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، سنة 2000.

72- ناهدة البقصمي: الهندسة الوراثية و الأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب، الكويت، 1993.

73- نزار دندش: ما هو العلم ؟ ، دار الفارابي، بيروت ، ط1 ، 2009.

74- نعوم تشومسكي: معرفة اللغة، ترجمة محي الدين حميدي،دار الزهراء للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعودية،ط1، 2002.

75- نورة خالد السعد: التغير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، الدار السعودية للنشر و التوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1 ،1997 .

76- يوسف كرم : الطبيعة و ما بعد الطبيعة، دار المعارف بمصر، د ط ، د س.

الدوريات:

1- جعفر شيخ إدريس: "إسلامية العلوم و موضوعيتها"، مجلة المسلم المعاصر، دار البحوث العلمية للنشرو التوزيع، الكويت، ع 50 ،1987- 1988.

2- حسن الموصدق : "جدل الاستنساخ بين الفلسفة و السياسة و المجتمع " مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة محكمة، مركز الإنماء القومي ، بيروت- باريس، ع 138- 139 ، 2007.

3- علي سالم: "قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر"، مجلة الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 41 ، 1986.

4- عليوان السعيد: "المنطق و علم الكلام"، مجلة الحوار الفكري، مجلة فكرية محكمة، مطبوعات جامعة قسنطينة، ع 2، 2001.

5- فؤاد زكريا: "القومية و العالمية في الفكر الفلسفي"، مجلة الفكر المعاصر، لبنان، ع 17، 1966.

6- كامل المسقاوي: "العالمية و رسالة الحضارة و الثقافة في فكر بن نبي"، مجلة العصر، المؤسسة الوطنية للمنشورات الإسلامية، الجزائر،ع 9 ،2004.

7- محمود الذوادي: "ملامح التحيز و الموضوعية في كل من الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي و نظيره العربي الخلدوني"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ع 120، 1982.

8- مصطفى عبد الغني:"المسيري مفكر بدرجة ناقد أدبي"، مجلة أوراق فلسفية، مجلة غير دورية محكمة، مصر، ع 19، 2008.

الرسائل الجامعية:

- عبد القادر بوحلوفة:"منهج عبد الوهاب المسيري في نقد اليهودية" من خلال موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية،مذكرة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،قسنطينة، 2005.

- ميلود رحماني:" قيمة الإنسان بين المرجعية المادية الواحدية و المرجعية المتجاوزة" مذكرة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية،قسنطينة، 2008.

المعاجم و القواميس:

1- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 2004.

2- أنطوان نعمة، عصام مدور و مجموعة من المؤلفين: المنجد في اللغة العربية المعاصرة،دار المشرق بيروت، ط2، 2001.

3- جماعة من المؤلفين: معجم النفائس الوسيط، إشراف أحمد أبو حاقة، دار النفائس،بيروت، ط1، 2007.

4- جماعة من كبار اللغويين العرب: المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس، 1988.

5- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982.

6- جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

7- عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة ط3، 2000.

8- عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان، ط1، 1994.

9- محمود يعقوبي:معجم الفلسفة (أهم المصطلحات وأشهر الأعلام) دار الميزان ،الجزائر ط2 ،1998.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الموسوعات:

1- **أندريه لالاند** : موسوعة لالاند الفلسفية ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، **باريس** ط2 ، 2001 .

2- عبد الرحمن بدوي :موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط 1، 1984.

3- **فؤاد كامل، جلال العشري**: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د ط، د س.

4- **كميل الحاج** : الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2000.

5- **الموسوعة العربية العالمية: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع المملكة العربية السعودية**، ط2، 1999.

المراجع الأجنبية:

1-Encyclopedia Universalis, Editeur Paris- France 1996-Corpus 11.

2-Georges Van Riet : Philosophie Et Religion, Publication Universitaires De Louvain,1970.

3- Gérard Le Grand : Dictionnaire De Philosophie-Bordas, Bruxelles 1972.

4- Grand Dictionnaire De La Philosophie : Larousse. Canada-Montréal, Edition 2005.

5- Larousse : Dictionnaire Encyclopédique, Paris Cedex, Edition 2001.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خطة البحث

المحتوى	صفحة
مقدمة	**أ،ب،ج...**
الفصل الأول: العوامل المؤثرة في فكر عبد الوهاب المسيري.....	**01**
المبحث الأول: التعريف بعبد الوهاب المسيري.....	**02**
المطلب الأول: المولد و النشأة.....	**03**
المطلب الثاني: المسيرة التعليمية و المهنية.....	**04**
المبحث الثاني : الأسس المعرفية و الخلفية الفلسفية للمسيري.....	**06**
المطلب الأول: مرحلة المراجعة الفكرية.....	**06**
المطلب الثاني: الأسس النظرية لفكره.....	**10**
المطلب الثالث: منهجه التحليلي.....	**28**
أولا: الانتقال من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية.....	**29**
ثانيا: رفض العقل السلبي و تبني رؤية توليدية للعقل.....	**33**
ثالثا: النموذج باعتباره منهجا في التحليل.....	**35**
الفصل الثاني: مساءلة مفاهيمية حول التحيز.....	**46**
المبحث الأول: مصطلحات أساسية ذات صلة بالتحيز.....	**47**
المطلب الأول: الطبيعة و الإنسانية.....	**49**
أولا: مفهوم الطبيعة.....	**49**
ثانيا: مفهوم الإنسانية.....	**52**
ثالثا: الفرق بين الظاهرة الطبيعية و الظاهرة الإنسانية.....	**57**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: الموضوعية و الذاتية.....	**59**
أولا: مفهوم الموضوعية.....	**59**
ثانيا:مفهوم الذاتية	**62**
المطلب الثالث: الخصوصية و العالمية.....	**65**
أولا: مفهوم الخصوصية.....	**65**
ثانيا: مفهوم العالمية.....	**68**
المبحث الثاني: تبلور إشكالية التحيز عند المسيري.....	**74**

المطلب الأول: مفهوم التحيز.....	**75**
أولا: التعريف اللغوي.....	**76**
ثانيا: خصائص التحيز.....	**78**
المطلب الثاني: أنواع التحيز.....	**85**
أولا: التحيز الكلي و التحيز الجزئي.....	**85**
ثانيا: التحيز داخل التحيز.....	**85**
ثالثا: التحيز لأنساق معرفية مختلفة.....	**86**
رابعا: التحيز الواعي الواضح و التحيز غير الواعي الكامن.....	**86**
خامسا: اختلاف درجة التحيز.....	**87**
سادسا: التحيز للحق.....	**87**
سابعا: التحيز للباطل.....	**88**
ثامنا: تحيز واقعنا المادي ضدنا.....	**88**
المطلب الثالث: ميادين التحيز.....	**89**
أولا: التحيز في المصطلح.....	**89**
ثانيا: التحيز في المنهج.....	**92**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: التحيز في العلم.....	**94**
الفصل الثالث : نماذج من التحيز في العلوم الطبيعية.....	**98**
المبحث الأول: مميزات المعرفة العلمية.....	**99**
المطلب الأول: الخلفية الفلسفية للتحيز في العلوم الطبيعية.....	**100**
المطلب الثاني: منهج البحث في العلوم الطبيعية.....	**102**
المبحث الثاني: التحيز في علم الفيزياء.....	**109**
المطلب الأول: الفيزياء و المادة.....	**109**
أولا: المادية الفلسفية.....	**109**
ثانيا: المادية العلمية.....	**110**
المطلب الثاني: مميزات الفيزياء الكلاسيكية و الفيزياء الحديثة.....	**112**
أولا: مميزات الفيزياء الكلاسيكية.....	**112**
ثانيا: مميزات الفيزياء الحديثة.....	**114**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: مظاهر التحيز في الفيزياء الكلاسيكية و الحديثة.....	**117**
أولا: التحيز في الفيزياء الكلاسيكية.....	**117**
ثانيا: التحيز في الفيزياء الحديثة.....	**119**
المبحث الثالث: التحيز في علم الطب.....	**126**
المطلب الأول: مميزات علم الطب.....	**126**
المطلب الثاني: نظرة علم الطب إلى الإنسان.....	**128**
المطلب الثالث: مظاهر التحيز في علم الطب.....	**130**
الخاتمة.....	**138**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية